P. CARABELLESE

SULLA VETTA IEROCRATICA DEL PAPATO

Idee - Fatti - Induzioni

REMO SANDRON, EDITORE
Libraio della R. Casa
MILANO — PALERMO — NAPOLI
1910

PREFAZIONE

Il papato, questa grande istituzione che ha riempita di sè per tanti secoli la storia politica e civile della umanità occidentale, è soggetto, sia nella sua spiegazione genetica, sia, e più, nella sua valutazione storica ed etica, ai giudizi più diversi.

Per gli uni, come per i protestanti di ogni specie, esso è quasi un cosciente e colpevole parricida, che, per ingrandir a tutti i costi sè medesimo, uccise il suo genitore, il cristianesimo, e dette luogo ad una nuova forma di paganesimo. Altri invece, che si spiegano e giustificano l'assurgere del papato a capo della chiesa di Cristo, non sanno perdonargli, come prodotto di umana ambizione, lo sforzo fatto per conquistare e conservare il supremo potere politico nel mondo cattolico; sforzo che, fatto ad onta di uno dei fondamentali insegnamenti di Cristo, sarebbe stato causa di un obliterarsi del senso stesso religioso nella sua vera essenza, e di una innumera serie

di mali, che, facendo capo soprattutto alla intollerante ingordigia di Roma, vennero ad opprimere la cristianità. Altri spiegano e giustificano tutta la vita anteriore del papato, fin nel suo potere regio; ma non sanno ora perdonargli quella sua tenacia conservatrice, per cui ancora oggi vorrebbe esercitare la stessa tirannia nel campo religioso, teocratico e sociale, e la stessa inframmettenza e predominio nel campo politico. Essi così vorrebbero che anche la chiesa confessasse esplicitamente di esser soggetta a quella legge di trasformazione ed evoluzione, cui le istituzioni umane sono soggette. Per i cattolici infine il papato è, in tutto il suo essere, la istituzione divina del Cristo, la quale ha cercato di far trionfare la dottrina del Redentore. È quindi il figlio legittimo del cristianesimo. Così essi tutto spiegano e tutto giustificano in Cristo: il male, se nella chiesa cattolica ve ne è mai stato, è stato sempre il prodotto delle contingenze terrene, entro cui il papato cattolico ha dovuto affermarsi; è stato sempre l' effetto dell' imperversare dello spirito del male nel mondo.

In nessuna di queste concezioni rientra quella che noi ci siamo venuti formando attraverso questo studio del papato nel suo momento storico più importante. Si intende che parliamo del papato come capo e rappresentante sintetico di tutta la chiesa cattolica; e questa inoltre non consideriamo in tutto il suo complesso dottrinario dogmatico, ma bensì soltanto nel suo sviluppo organico di istituzione sociale. La nostra concezione, per quanto riguarda la parte esplicativa non nel suo metodo ma nel suo valore, può dirsi si avvicini a quella cattolica. Il cattolicesimo, per noi, è il figlio legittimo del cristianesimo sulla terra, anzi è il cristianesimo stesso fatto terreno, e sviluppatosi, come e perchè tale, fino al massimo grado possibile. Effetto ed organo principale di tale sviluppo fu il papato, che

improntò di sè tutta la istituzione. Questa infatti riuscì a dominare il mondo attraverso un duplice processo di adattamento e di unificazione; processo che ebbe come necessario presupposto l' affermazione del cristianesimo quale dottrina religiosa sociale, e come necessario effetto logico il papato nella sua forma più alta e complessa: la ierocrazia pontificia. Quindi, per noi, negare questa vale negare i valori fondamentali dai quali si è sviluppata; negar questa è negare il cristianesimo nei principî che trascendono la vita umana terrena e subordinano questa ad una vita avvenire. In ciò quella concezione, che dicevamo simile a quella cattolica nella parte esplicativa, diventa una precisa antitesi di essa nella parte giustificativa, in quanto vienesi a negare il cattolicesimo insieme col cristianesimo, la ierocrazia insieme col puro regno di Dio.

Ed io credo sia questa la concezione che risulta a chi, con animo scevro da preconcetti confessionali, studi il papato come una delle istituzioni umane cercanti di svolgere, nella loro vita e col loro sviluppo, i germi insiti nella propria natura sociale. Tal concetto risulta quindi anche dallo studio del papato giunto al punto massimo del suo sviluppo terreno. In questo punto noi abbiamo voluto cogliere e presentare il papato.

Perciò abbiamo dapprima guardato, nelle sue linee generali, la dottrina di colui che più esplicitamente, più organicamente e con maggiore tenacia e vastità di vedute affermò la necessità di una direzione unica suprema della vita sociale: quella del papa. Di tal dottrina abbiamo cercato prima di indagare la genesi psicologica e logica; poscia abbiamo esposto il contenuto, connettendolo con i principî che noi crediamo fondamento di essa, e mettendone in evidenza il carattere sociale ierocratico. Abbiamo così trascurata l'azione di Gregorio VII, per fermarci sol-

tanto alla esposizione generica del suo pensiero ecclesiastico-sociale, quale risulta dalle lettere pervenuteci. È questa prima parte, come la premessa del nostro studio.

Poscia, giacchè è pensiero comune degli storici, che, se Gregorio VII fu il più risoluto ed audace affermatore della ierocrazia papale, Innocenzo III fu colui che fece meglio e più d'ogni altro effettivamente raggiungere al papato quella vastità e sommità di dominio voluto da Gregorio VII, — in uno studio analitico del pontificato di Innocenzo abbiam cercato di indagare, quali erano i motivi ierocratici, con i quali egli giustificava tutta la sua condotta in genere e le singole azioni in ispecie. E come la sovranità papale affermata da Gregorio VII abbiamo ridotta a tre aspetti principali: religioso, morale, politico; così tutta la complessa e varia azione di Innocenzo abbiam raggruppata sotto questi tre diversi aspetti. Criterio di divisione è stato, si intende, il motivo determinante o giustificativo dell'azione o dell' intervento papale, anzichè il carattere dello svolgimento di essa. Giacchè direttamente od indirettamente l' azione papale nel suo sviluppo finiva sempre per essere una azione politica. Le lotte, ingaggiate da Innocenzo contro i re a sostegno dei suoi vescovi e della chiesa, crediamo rientrino nella sua azione politica; perchè Innocenzo a sua giustificazione poneva sempre l'offesa autonomia o sovranità della chiesa da parte del potere politico. La ricerca di detti motivi abbiam fatta direttamente nelle numerose lettere di Innocenzo. Perciò noi, pur non facendo nostro scopo diretto la esposizione dei fatti, anzi presupponendone la conoscenza, nella ricerca dei motivi siam portati anche ad esporre lo svolgimento degli avvenimenti. Così facendo, si riesce a constatare come nello stesso periodo aureo della ierocrazia, questa il più delle volte non riesce a trionfare che con l' aiuto

di cause estranee al comando ed all' azione spirituale del papa. Perciò, mentre, nella prima parte del nostro lavoro, noi ci fermiamo a guardare un complesso organico di idee nel loro svolgimento teorico, nella seconda vediamo in qual modo queste idee entravano a giustificar l' azione o a regolare la condotta pontificia.

Nella terza parte infine, che non vuol essere che la conclusione del nostro lavoro, dallo studio fatto della ierocrazia papale, crediamo di poter assurgere ad una spiegazione di essa; spiegazione, per cui vediamo che la stessa legge di sviluppo, per cui il cristianesimo dovette divenire chiesa cattolica, determina e regola lo svolgimento ierocratico politico del papato. Da questa induzione poi siam condotti ad un'altra ancora più generale, quella riguardante l'attitudine che lo stato convien che assuma di fronte alla chiesa in genere.

Così, mentre ciascuna parte ha quasi una sua indole speciale: dottrinaria, la prima; storico-ideologica, la seconda; filosofico - sociale, la terza, — sono però tutte intimamente connesse fra loro e conducono in fondo tutte a questa concezione: Lo spiritualismo teistico - religioso — e lo distinguo dallo spiritualesimo teoretico - metafisico, distinzione che credo non consenta lo scambio, che qualcuno fa, dell'ateismo col materialismo, e dello spiritualismo col teismo — se vuole e quando riesce ad assumere il dominio della vita, non può far altro che vestirsi della forma della vita istessa da dominare. La vita così resta vinta, ma non trasformata, non spiritualizzata. Il progresso etico della vita consegue da un complesso di fattori e condizioni, e non dalla concezione e dominio religioso di essa.

Questo il contenuto, questa l'indole del nostro lavoro. Potrà esso, per quanto piccolo si ritenga il suo valore intrinseco, riuscire in qualche modo utile nelle presenti con-

dizioni di cultura e di sentimento? Questo il mio augurio ed anche la mia speranza; ma esporre in che e perchè, sarebbe quasi un pregiudicare l' animo del lettore, additando quella utilità che, quando c' è, procede spontanea senza bisogno di suggerimenti e di indicazioni.

Al lettore adunque la risposta.

Albano Laziale, 10 Luglio 1909.

P. Carabellese

SOMMARIO

PARTE PRIMA

La ierocrazia gregoriana

PARTE TERZA

Riflessioni ed induzioni

SULLA VETTA IEROCRATICA DEL PAPATO

PARTE PRIMA

La ierocrazia gregoriana

« Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam . . .

« Et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelo. et quodcumque solveris super terram. erit solutum et in coelo. »

MATT. XVI, 18, 19.

CAPITOLO I.

Genesi psicologica e logica del gregorianesimo.

§. I. — *L' Europa occidentale nella seconda metà del secolo XI.* — Nella seconda metà del secolo XI, quando Ildebrando, prima da consigliere poi da pontefice, resse le sorti della chiesa, l' Europa si aggruppava, almeno nominalmente, intorno ai due imperi di Oriente e di Occidente.

In realtà però il primo, diretto continuatore dell' antico impero di Roma, traeva misera la sua lunga vecchiaia, agitata di continuo da turbolenze interne e da assalti esterni.

Il secondo, risorto, novello Lazzaro, dopo parecchi secoli di morte, e trovatosi « sacro » per il carattere di colui cui il miracolo si dovea, il papa, e per la funzione che questi gli attribuiva, viveva vita agitata, travagliatissima. Gli stessi suoi elementi vitali gli eran cagione di mortale affanno.

Il papa, che pur riconosceva e voleva far riconoscere nell'imperatore il capo temporale della cristianità, e che quindi lo riteneva ufficialmente il suo principale difensore, la spada, per dir così, con cui S. Pietro dovea colpire, ciononostante, anzi forse per questo appunto, era vigile nel por freno ed ostacoli alla autorità sovrana dell'imperatore. I principi alemanni, mentre da una parte non disdegnavano di eleggersi tra loro un capo che, come « primus inter pares », componesse i loro dissidi, ed erano orgogliosi, insieme con tutto il popolo germanico, che questo loro sovrano fosse anche il capo riconosciuto, sia pur nominalmente, di tutta la cristianità ed il successore degli augusti imperatori di Roma, — dall'altra, alteri ed insofferenti di giogo, ambiziosi ed invidiosi l'un dell'altro, riponenti il diritto nella forza, traevano miseramente l'impero in lotte continue di opposte fazioni. Infine il popolo dell'Italia settentrionale e media, mentre vedeva nel sacro impero l'antico impero di Roma e nutriva perciò verso di esso quasi una filiale affezione, d'altra parte cominciava ad avere indistinta coscienza della libertà municipale, e perciò mal tollerava una troppo vicina e minuta influenza dell'impero negli affari del comune.

Così, come dicevamo, gli stessi elementi vitali del « Sacro Romano Impero » ne minavano la compagine e la base.

L'ordinamento feudale, nel suo pieno sviluppo, mentre pretendeva dare alla società un assetto politico, in realtà la costringeva a continue e sanguinose lotte. Divenuti ereditari i feudi, cresciuta oltremodo la potenza dei feudatari a tutto discapito dell'autorità regia, eran gare e lotte continue tra eguali, eran soprusi d'ogni genere del forte sul debole, eran ribellioni di sudditi armati contro il proprio sovrano, e vendette atroci di re vincitori sui propri vassalli gli avvenimenti di tutti gli anni, se non di tutti i giorni. Il popolo in campagna era il « servum pecus » della gleba, in città molte volte (come in Roma) era lo strumento cieco di poche famiglie faziose che si contendevano il primato; altre volte, spettatore delle lotte dei potenti e specialmente dei vescovi-

conti con i feudatari laici, mentre era così quasi costretto (come avvenne in Milano) a provvedere da sè al proprio governo, cominciava a porsi in grado di esercitare la propria sovranità, pur forse senza averne la coscienza del diritto, e, a conferma dell' antico proverbio, traeva vantaggio dalla contesa delle due parti.

Sotto una tale anarchia politica, come non vi poteva essere una grande prosperità economica, così non vi poteva essere nè una retta coscienza morale, nè conseguentemente una vita pratica moralmente buona. E pur non può negarsi che erano tempi di massimo fervore religioso cristiano, misto a superstizioso fanatismo; non può negarsi che erano tempi in cui fulcro della vita era la chiesa e quindi la religione, da cui si traeva lo stesso concetto etico della vita!

In realtà la vita morale di quel tempo era deplorevolissima. In ciò gli storici, edotti dai documenti del tempo, convengono pienamente. E sono precisamente gli ecclesiastici del tempo, che deplorano questa corruzione che dilaga dappertutto (1).

Ecco come Pier Damiani tratteggia la vita dei feudatari del suo tempo: « Sono in guerra contro i loro stessi compagni; si rapiscono scambievolmente i possessi; il vicino insulta il vicino; e chiusi in un mondo comune, nè potendo soffrire di vivere insieme, si distruggono forsennatamente l'un l'altro. Ora sen vanno armati di fiaccole alle capanne dei miseri contadini, e non potendo vomitar il fiele della feroce invidia che li tormenta, sopra nemici più gagliardi di loro, non arrossiscono di versarlo tutto sugli imbelli traditi dalla loro debolezza » (2).

« Con quali rappresaglie poi cercasse spesse volte il popolo conculcato di vendicar l'oppressione e di ristorarsi da tanti mali, ce lo narra una lettera di papa Leone IX, il quale dirigendosi agli Ausimani scriveva d'avere inteso come, dietro una crudele ed esecrabile costumanza, alla morte dei vescovi traesse il minuto popolo in masnada all'abitazione del defunto, ne sforzasse a furore le porte, la svaligiasse con

peggior disertamento che non saprebbe fare un branco di banditi, appiccasse ai quattro lati l'incendio, e correndo dalle rovine del palazzo ai campi della prebenda succidesse con ferocia bestiale i vigneti, svellesse gli alberi, e le messi ancor vegetanti falciasse. Così parla del suo secolo questo pontefice.... D'altra parte, in mancanza di descrizioni, parlerebbero da se stessi gli avvenimenti, i quali comprovano aver avuto ragione Ildebrando di chiamare il suo un secolo di ferro » (3).

Perciò lo stesso Pier Damiani, nauseato come delle azioni nefande così dei sentimenti che le eccitano, esclama: « Il mondo presente non è che una schifosa fogna d'invidie e di laidezze.... La stirpe umana delle viventi generazioni piega la serva cervice sotto il giogo di questi tre vizi capitali ed obbedisce con gioia alle leggi della loro tirannide. Imperocchè la cupidigia, al dir delle sacre carte, li ha tutti assoggettati dal più sublime dei regnatori al più vile insetto della palude. Che dire della voracissima golosità di questo secolo, che ha fatto degli uomini una caterva di parassiti e di crapuloni? E questa è la prima fonte della lussuria oramai salita al più alto grado che si possa immaginare » (4). Ed altrove (5); « Il demone del male precipitò con maggior violenza che mai tutto il genere umano negli abissi delle scelleraggini; e prodigioso è il crescere dell'invidia, dell'odio e dell'ipocrisia ».

Così basta consultare le lettere di Gregorio VII per poter, come afferma il Rocquain (6), « tracciare un quadro drammatico di quell'epoca ». Ora vediamo il popolo di una città imprigionare il proprio vescovo ed eleggersene un altro (7); ora invece un vescovo assalire una chiesa non dipendente da lui, derubarla e costringerne il clero, con la violenza, a giurargli fedeltà (8). Qui un chierico, che osa ricordare al proprio vescovo che egli non deve ubbidienza a lui come a concubinario e simoniaco, resta privato dei suoi benefici (9); lì un parrocchiano assale un vescovo, lo depreda, gli uccide un parente dopo aver ferito parecchi uomini del seguito (10). In un luogo alcuni soldati depredano una chiesa e strappano

la lingua al vescovo che prega (11); in un altro un vescovo distrae a suo vantaggio fin gli arredi sacri (12). Mentre un vescovo infine si permette di irrompere in un sinodo con i suoi soldati che con la violenza lo sciolgono ingiuriando e battendo i congregati (13); altrove un principe, dopo aver tratto a forza da un convento una sua matrigna e averla costretta a sposarlo, impedisce il cammino al vescovo che si reca dal papa, lo spoglia di quanto egli porta ed in ultimo viola e depreda una chiesa (14). Altrove invece è tutto un popolo - quello di Francia - che da Gregorio ci vien presentato complessivamente, come giunto al più alto grado di criminalità, sotto l'esempio incoraggiante del re, che ad adulteri, rapine, spergiuri e frodi d'ogni genere aggiunge le grassazioni fatte « *more praedonis* » a danno di infelici mercanti stranieri (15). E potrebbesi, volendo, continuare l'analisi che riuscirebbe sempre ricca di nuovi episodi, tutti però manifestanti egualmente il basso grado di moralità di popoli e principi (16). Grado basso che va spiegato con un complesso di cause sociali, politiche, intellettuali e morali, ma che dai contemporanei è attribuito unicamente alla malizia degli uomini, giacenti sotto l'influsso del demone del male. Ecco come è ritratto in versi questo universale dilagare della frode e del male:

« Dolus papam, cardinales
et episcopos totales
regit et ubique reges:
dolus glossat iura, leges:
dolus omnia pro voto
disponit in orbe toto.
Qui cum dolo conversantur,
illi sunt qui principantur:
sed qui dolum vere nescit
est abiectus et vilescit
et vocatur idiota,
non est dignus una iota...
cives, nobiles, communes
raro doli sunt immunes;
nobiles iniuriantur,

cives vero foenerantur:
de omnibus his vel ullus
est fidelis, sive nullus.
nautae maris et coloni
qui fuerunt quondam boni,
sic pervertit eos dolus,
quod vix iustus unus solus... » (17)

§. II. — *Condizioni morali della chiesa.* — Di qui appar chiaro che questo stato di corruzione e di violenza era diffuso in tutta la società sia laica che ecclesiastica. Non mancavano certo, in questa ultima specialmente, uomini che, coscienti dell' abisso morale in cui sempre più si cadeva, cercavano invano la virtù e l' amore evangelico di Gesù; ma erano o voci singole che si perdevano nel frastuono delle armi, o singole coscienze che preferivano ritrarsi dal mondo nell' eremo o nei monasteri per aver più facile congiungimento mistico col Signore. Ed era naturale: la chiesa, e per essa gli uomini che la formavano e la dirigevano, non poteva sottrarsi alle condizioni comuni del tempo; nè poteva con la sola sua forza ed in nome di ideali ultraumani fondare il regno della moralità. Questa non può essere l'effetto immediato nè di una sanzione religiosa, nè di una sanzione penale; è il più alto dei portati umani che consegue soltanto al più alto sviluppo collettivo della umana coscienza.

Così la chiesa, considerata come la massima e fondamentale istituzione di quel tempo, necessariamente doveva risentire nel suo organismo i mali degli uomini che la formavano.

La religione di Cristo, una volta affermatasi come principio direttivo della vita, ed uscita così da quel periodo combattivo ed eroico, in cui l' idea religiosa obliterava nei suoi apostoli, l' idea ed il senso umano di vita, sentì sempre più il bisogno di incarnarsi, dirò, in un organismo proprio e di rendere questo sempre più compatto ed uno, trasformando l' antica coordinazione dei suoi membri in successiva subordinazione (18).

Senza questa personificazione non avrebbe potuto, come voleva, penetrar nella vita ed informarla, ab imis, alla sua idea. E perciò, aiutata in questo dal senso pratico latino, venne man mano formando il suo organismo col proposito, insito nella sua stessa essenza, di rinovellar la vita, fondando sulla terra il regno del Signore. Se però riuscì a penetrar nella vita, non riuscì a trasformar la medesima; che anzi, fenomeno solito ad avverarsi nella vita collettiva come in quella individuale, dimenticando lo scopo primitivo e precipuo a cui tale penetrazione dovea servire, fece suo scopo quello che era un mezzo, e, nella impossibilità di trasformare la vita, si contentò di dominarla. Maggiore era questo dominio, maggiore questa penetrazione della idea e funzione religiosa nella società, maggiormente l'organismo che dava corpo a tale idea e funzione, dovea avere l'impronta del grado morale e civile della vita del tempo. Così questa *moralmente* restava quale doveva essere per il complesso delle condizioni di civiltà, di cultura e di organizzazione sociale, fattori principali del progresso morale; ma accettava come fondamento della vita vissuta la religione di Cristo. Così avveravasi il fatto storico, che, non risoluto nei suoi elementi, potrebbe sembrare un assurdo logico, di una religione di pace e di amore, che regna incontrastata sovrana in una società che vive di violenza e di guerra. Nella seconda metà del secolo undecimo la conquista della vita da parte del cristianesimo erasi già compiuta, e il suo organismo, la chiesa, erasi già stabilmente formato ed incuneato nel meccanismo sociale; conquista e formazione che dovean procedere di pari passo. Perciò, come dicevamo, era naturale che la chiesa vivesse della stessa vita sociale e risentisse quindi nel suo organismo i mali che, radicati nell'animo degli uomini, travagliavano tutta la società (19).

Tale stato di corruzione, adunque, si ripercoteva in tutta l'organizzazione ecclesiastica, a cominciare dal capo e finire alle parti più umili di essa.

Nel sec. XI l'organismo della chiesa, a ragione od a

torto qui per ora non discutiamo, avea già formato dell'episcopato di Roma, del papato, il suo capo, cui si riallacciavano direttamente od indirettamente le altre sue parti. Il papato poi, a preferenza degli altri episcopati, avea cercato di render completa e complessa la vita dell'organismo cui esso apparteneva, rendendo la chiesa, per servirmi della distinzione e della fraseologia usate dal Labanca (20), una istituzione politica da istituzione giuridica, quale il grande Costantino con le sue concessioni l'avea voluta. Da che però il papato ebbe così ad acquistare una influenza politica ed un potere regio, si trovò, diremo, legato a filo doppio con la vita circostante; e, perduto così quel potere inibitorio e moralizzatore che gli veniva dal rimaner fuori di essa, divenuto anzi emanazione di tale vita, fu travolto, per inesorabile necessità di cose, nell'impero della violenza. Naturalmente perciò divenne prima il disputato terreno di conquista di poche faziose famiglie, che, in preda alle Teodore ed alle Marozie, regalarono alla tiara gli uomini più corrotti e più servili del secolo; poi il dominio dei sacri romani imperatori di Germania, che pur dovevano la propria corona imperiale appunto al vacillar dei papi sul loro soglio. Di qui la frequenza degli scismi, in cui ciascun contendente molte volte assodava, con la forza delle armi o del partito, le ragioni del proprio diritto, e lanciava scomuniche sul rivale, che spesso non era uno solo, e sui seguaci di lui. Così potevasi vedere sul trono che volevasi salito e retto per 25 anni da Pietro (21), un fanciullo di 12 anni, Benedetto IX; così doveasi veder proprio da colui, Gregorio VI, che primo trasse fuori dalla sua vita privata Ildebrando, comprar dal papa fanciullo per mille libbre d'argento la dignità pontificia; poco dopo che un altro, Silvestro III, avea diffuso il suo oro tra il popolo ribelle per farsi eleggere invece del corrotto Benedetto, di cui a ragione il popolo era stanco. Così la simonia esercitavasi anche per la suprema dignità della chiesa, per il papato. Inutile poi parlare della moralità personale di uomini che a forza di intrighi, di corruzione e di

violenza aspiravano al trono dell'apostolo o lo raggiungevano. Basta considerare che, oltre i propri vizi e passioni, dovea un papa di tal genere cercar modo di soddisfare anche il desiderio di vendetta, di sfrenato dominio, di lussuria, di avarizia ecc. della parte che l'avea sostenuto ed eletto. Eran queste le condizioni morali, in cui, sulla metà del sec. XI, versava l'organo massimo della Chiesa, il papato.

Più che negli altri organi e funzioni, però, il cancro era profondo e diffuso nell'episcopato. Lussuria ed avarizia, sfarzo e crudeltà, violenza e frode, simonia e concubinato erano di solito le doti che ornavano ogni vescovo ed ogni vescovado. Così, per citare un esempio, l'arcivescovo Guido a Milano favorisce apertamente la corruzione del clero e vende ai migliori offerenti cariche ed uffici ecclesiastici, mentre i sacerdoti desiderosi di una riforma vengono esposti al pubblico disprezzo col nome di Paterini (plebaglia).

E, per citare uno di quegli episodi caratteristici che, pur privi di un valore intrinseco, servono mirabilmente a caratterizzare cose e persone, in Gosslar nel 1063, mentre l'imperatore Enrico IV, ancora fanciullo, festeggia il Natale, i servi di Bezelino, vescovo di Hildesheim, vengono a lite con quelli di Viderado, abate di Fulda. I primi pretendono per il loro padrone il posto più onorifico; laddove questo per tradizione, sostengono a ragione i servi di Viderado, spetta all'abate di Fulda. A favore di costui è risoluta la quistione. Ma il giorno della Pentecoste Bezelino fa appiattare dietro l'altare, armati, il conte Egberto ed altri suoi fidi: la contesa rinasce, i servi dell'abate reclamano da quelli del vescovo il rispetto dei diritti del loro padrone, ed i gregari di Bezelino vengono fuori e si avventano sugli inermi avversari. Questi corrono anch'essi a prender le armi che, forse non senza alcun motivo, hanno li vicino deposte, ed in breve, dinanzi all'imperatore, il luogo sacro, ove si è convenuti per festeggiare il Redentore, si converte in cruento campo di contesa, in mezzo al quale il vescovo eccita i suoi alla pugna, promettendo di assolverli dalla sacrilega profanazione

del tempio. La pugna dura fino a notte con la peggio dell'abate, che, per di più, vien poi dall'imperatore condannato ad una grossa ammenda e ad umiliarsi dinanzi allo stesso vescovo di Hildesheim (22).

Illustrare tal episodio e nel suo svolgimento e nella sua conclusione sarebbe superfluo se non inopportuno, e guasterebbe forse la limpidezza plastica della immagine che esso offre, del senso morale e dei costumi dei prelati di quel tempo. E la violenza in mirabile serto si intreccia a tutte le male arti, miranti a raggiungere od aumentare potere, ricchezza, sfarzo. Così Adalberto, arcivescovo di Brema, non tralascia alcuna via, per quanto indecorosa, per contentare fin le lascive voglie del giovane Enrico, pur di estendere il proprio dominio. Ed egli dispone di vescovadi e di abbazie, di cui fa turpe mercato per sostenere il lusso della sua corte. E in questa si dan convegno gente di ogni risma e d'ogni conio; in essa si incontra certamente fortuna, quando si sappia opportunamente adulare il superbo arcivescovo, che nel brio delle mense gongola tutto di gioia, quando dalla immensa turba dei suoi adulatori vede derisi i suoi coetanei e sè solo elevato a cielo. Nè contento di ciò, fa costruire nei dipressi di Amburgo un monastero fortificato che in breve, più che a monaci, dà asilo ad un branco di masnadieri che, lupi rapaci, si spargono per le vicine contrade in cerca di preda. E quando il popolo, stanco delle devastazioni e delle stragi, si avventa furibondo al castello e lo demolisce, viene scomunicato; scomunicato perchè cerca di snidare i ladri.

Il basso clero poi era naturalmente quale il grado morale della società di cui era parte, e la corruzione di coloro dai quali direttamente od indirettamente dipendeva, necessariamente lo facevano. La simonia dall'alto ripercuotevasi in basso, onde compravansi nelle chiese anche i più umili uffici. Lo sfarzo mondano delle sedi vescovili ed arcivescovili richiedeva nei chierici sottomessi adulazione servile; le fazioni e gli scismi, sostenuti con la forza delle armi, mentre rinforzavano il predominio del sentimento della violenza su

quello della giustizia, doveano necessariamente renderli partigiani e menzogneri. E come i grandi prelati cercavan modo di soddisfare, insieme alla loro grande ambizione, i desideri della carne, così i chierici tutti, non potendo aspirare ad onori o a dominio, si permettevano almeno di vivere una vita di piacere tra gli amplessi di donne proprie od altrui. E Gregorio VII perciò chiamava i sacerdoti del suo tempo spalancati sepolcri di putredine, dai quali si diffondeva il contagio a corrompere persino l'infima classe della società. E Pier Damiani, che, inorridito dei costumi di coloro, in mezzo ai quali pel suo ufficio era costretto a vivere, chiedeva al pontefice di poter abbandonare il suo vescovado di Ostia, ecco come, in una delle sue lettere, parla dei suoi colleghi in sacerdozio: « Ogni volta che noi sacerdoti ci uniamo per un campagnevole trattenimento, a poco a poco viene il discorso a cadere sulle adultere pratiche di questo o quel tale lussurioso, vituperevoli peccati che fanno dell'animo dell'uomo una carogna e sconciamente deformano l'intelletto. Invece della gravità venerabile di santi propositi e di cristiane dissertazioni, non sono i nostri circoli occupati che da risa sconce, da facezie sporche e disoneste; sicchè la reverenza pei sacerdoti ne va e per nostra colpa con tanto danno perduta, e quella condotta esemplare che dovrebbe servir di norma e di edificazione ai fedeli, non è più che il desiderio ed il rimpianto di pochi buoni » (23). Ed altrove, scrivendo ai cardinali, ecco come si esprime (24): « Quasi dappertutto la disciplina del clero ecclesiastico è caduta nella noncuranza più oltraggiosa.... E per verità dove mai non s'incontrano furti, ladronecci, spergiuri? Chi è colui che orrossisca di una vita incontinente e scandalosa e delle più sozze e laide brutture? che abbia orror dei sacrilegi e delle rapine nei santuari, che paventi di commettere delitti e scelleraggini che gridano sino al cielo vendetta?.... »

§. III. — *Il partito della riforma e la genesi psicologica del gregorianesimo.* — Erano queste le condizioni morali

della cristianità e della chiesa a mezzo il secolo XI. Però la contraddizione che si era venuta così a stabilire tra la dottrina teorica del Cristo, corroborata ed illustrata dalla sua vita pratica, e le condizioni morali non solo di tutta intera una società che si diceva informata dalla dottrina di Gesù, ma ben anche di quella parte di essa, che si credeva e si diceva la continuatrice dell' opera del Cristo e la rappresentante di lui; tale contraddizione, ripeto, non poteva non suscitare in coloro che riuscivano a trarsi, con lo spirito, fuori dalla vita contemporanea, un certo senso di reazione contro uno stato di cose ben diverso dal regno bandito e voluto da Gesù. Tale reazione era naturale che sorgesse nella chiesa, non solo perchè la contraddizione in essa, come di leggieri si può rilevare, era più stridente, ma anche perchè in essa i monasteri e gli eremi, se non le chiese ed i vescovadi, fornivano agli spiriti, ripieni di fede e di amore ascetico, la condizione propizia per vederla, cioè l' appartarsi dalla vita e l' osservar questa dal di fuori. Così può psicologicamente spiegarsi il nascere, in quella generale dissoluzione morale dell'organismo ecclesiastico, di un partito della riforma.

Perciò mentre da una parte la corruzione, la violenza, la simonia, il concubinato ecc. vanno infestando le chiese, dall' altra il sentimento della necessità di una riforma dell' organismo ecclesiastico — sentimento nato sin dal sec. X nei chiostri (25) ed estesosi sin d' allora in parte anche fuori dello stretto ambito monacale (26) — va nel sec. XI mano mano crescendo ed estendendosi in tutta la chiesa. Capo e principe del moto riformatore erasi fatto il monastero di Cluny, che divenne il centro di questo partito della riforma (27).

Di tal partito non è nostro compito determinare particolareggiatamente nè la genesi, nè le vicende, nè i fini; dobbiamo però notare che necessariamente tal partito, come quello che si proponeva di sanare le piaghe, che affliggevano l' organismo ecclesiastico, correggendo i vizi dei membri di esso, non poteva proporsi, diremo, una revisione ab imis dell' indirizzo preso dal cristianesimo nella sua forma cattolica.

Si può ora discutere se il contenuto della dottrina di Cristo sia prevalentemente escatologico o mistico o dommatico, ovvero morale ed umano; ma allora, nel sec. XI, quando già il cristianesimo, per ineluttabile necessità di cose, più che per piccole o grandi ambizioni di uomini, aveva già presa una forma dommatica e gerarchica, anzichè ad una analisi critica della forma assunta dal cristianesimo, si pensava, per il motivo succitato, a rendere la vita di coloro che la rappresentavano più consona ai principi morali fondamentali del cristianesimo stesso. Questo partito della riforma, perciò, non aveva e non poteva avere per iscopo una interpretazione diversa del cristianesimo, ma bensì la purificazione morale degli ecclesiastici mediante una riforma della chiesa. In breve, la riforma monastica dovea divenire riforma ecclesiastica.

Tal partito, però, che sin dal principiar del secolo avea già avuto, con Benedetto VIII (1012-1024), il suo rappresentante sul seggio pontificio, avea bisogno di uomini che, oltrechè dolersi teoricamente delle pecche dei sacerdoti ed invocare l'antica purità dei costumi, avessero saputo, dal contatto immediato con la vita pratica, trarre cognizione non soltanto dei mali che, coi vizi del sacerdozio, affliggevano la Chiesa, ma anche e soprattutto delle cause di essi; di uomini i quali avessero avuta inoltre energia bastevole per cercare di eliminare queste ultime. Fintantochè, come si praticò con Benedetto VIII, si cercava di distruggere il vizio condannandolo direttamente, non si poteva certo riuscire ad estirparlo: condannare la simonia ed il concubinato, come si fece col concilio di Pavia (1022), era poco più che niente, se le cause di essi rimanevano indisturbate. Così fintanto che non andaronsi a ricercare le radici del male e non si pose mano ad estirparle, il partito riformatore della chiesa, vivendo di una vita falsa, potette anche avere per alleati gli imperatori (p. es. Enrico II, Enrico III, e la moglie Agnese), che anch'essi forse desideravano una chiesa incorrotta, ma che, meno degli altri, volevano o potevano portare alle radici del male la scure della riforma. Quando queste si fossero nettamente messe

in luce, non potevano, per la loro stessa vita, la chiesa e l'impero contentarsi di una soluzione unica: il conflitto era inevitabile.

Quando Ildebrando venne prima tratto fuori della sua vita privata (28) dal simoniaco Gregorio VI (1045), e poi, dopo un ritiro in un chiostro, e forse proprio nel monastero di Cluny, da Leone IX (1049) ricondotto a Roma sul posto di combattimento che egli non dovea lasciare che con la morte (1085), il partito viveva all' ombra dello stesso impero. Ciò non poteva durare, pena il dissolversi del partito stesso. In Ildebrando finalmente si vennero a raccogliere le condizioni interne ed esterne, necessarie a trarlo dall' equivoco ed incertezza in cui fino allora si aggirava, e porlo fatalmente su quella via che dovea condurre all' apoteosi massima del papato.

La riforma infatti voleva che la chiesa si liberasse dalle piaghe che allora la tormentavano e specialmente da quella della simonia che compendiava in sè e produceva non pochi vizi e malanni, e da quella del concubinato che rammolliva il sacerdozio e lo allontanava da quella pratica austera di virtù e di sacrifici, che traeva origine dalla dottrina e dalla vita del Cristo. E forse anche Ildebrando, al principio della sua vita pubblica, come cappellano di Gregorio VI, il quale, nonostante avesse lui comprata dal papa fanciullo Benedetto IX la tiaria pontificia, pure si proponeva di attuare la riforma della chiesa, anche Ildebrando non aveva che tale scopo etico: la riforma morale della chiesa. Quando però, uscito insieme con Gregorio VI dall' Italia, recatosi in Germania ebbe agio di osservare da vicino la vita, i costumi e le condizioni dei grandi prelati tedeschi, e quando poi nelle solitudini di Cluny ebbe agio di maturare l' esperienza e trarne gli opportuni insegnamenti, dovette persuadersi che i mali che allora affliggevano la chiesa, erano, più che il portato della malvagità dei singoli uomini, il risultato necessario delle condizioni, in cui la chiesa si trovava. Strettamente coinvolta nelle spire della vita sociale e politica, e perciò soggetta, nei suoi gradi e nelle sue funzioni più alte, all' intervento sovra-

no del potere laico, non solo non godeva di quella libertà ed indipendenza di funzionamento, che potessero assicurarle il conseguimento incontrastato del fine religioso ed etico che si proponeva; ma anche si era creati, in tale stato di fusione con la società laica, rapporti tali che doveano necessariamente danneggiare il suo stesso organismo.

Gli alti ecclesiastici infatti sono corrotti, argomenta Gregorio ed in parte ha ragione, perchè sono eletti dal potere laico tra gente ad esso devota e dedita a pratiche guerresche più che a pratiche religiose: gli alti ecclesiastici sono simoniaci, perchè i re che dei vescovadi concedono le investiture, non disdegnano, nella insaziabile sete di oro resa necessaria da uno stato di continua guerra, di mettere a prezzo uffici che per la loro importanza dovrebbero richiamare gli uomini più eletti, più virtuosi e più saggi. Non basta perciò inveire contro i corrotti, perchè questi spariscano; non basta condannare i simoniaci, perchè scompaia la simonia; ma si devono togliere le cause della corruzione e della simonia. E queste, nell'apparenza almeno, stavano, come abbiamo visto, nel diritto che il potere laico, dopo che la società ecclesiastica era divenuta un organismo politico, si era logicamente assunto di eleggere gli alti dignitari della chiesa, a cominciare dal papa stesso. Bisognava adunque togliere la causa del male, se si voleva soppresso il male; bisognava cioè rendere indipendente la nomina così del papa che dei vescovi dal potere politico; *bisognava assicurare alla chiesa una vera e propria autonomia.* Ed era necessario cominciare proprio dalla elezione del papa. Io credo che Ildebrando, quando accompagnava a Roma Leone IX, avea già, se non chiara e netta nei particolari, certo determinata nelle sue linee generali la visione di questo scopo che dovea proporsi la riforma. Ed il primo atto di Leone IX, cioè il suo recarsi a Roma privo delle insegne e della pompa pontificia, prima che il popolo e il clero di Roma non l'abbia acclamato pontefice, è forse una prova di ciò. Che per tale autonomia abbia poi combattuto Ildebrando durante il suo diaconato, oltrechè dalle deliberazioni dei vari

concili ispirati dal suo pensiero e dalla sua azione, vien dimostrato dal graduale progresso che, nel senso appunto dell'autonomia ecclesiastica, egli ottiene nelle quattro successioni pontificie (Vittore II, Stefano IX, Niccolò II, Alessandro II) che egli ebbe la fortuna di regolare (29).

A tal punto però non dovea e non poteva fermarsi Gregorio. Egli è uno di quegli uomini che, o intensificando il sentimento loro individuale nella grande anima collettiva, in modo che questa si personifichi in quello, o correndo imperterriti alle conseguenze logiche nascoste dei principi universalmente accettati o sentiti, compiono una rivoluzione, ovvero creano ed attuano un sistema. Dall' autonomia della chiesa, voluta nella elezione dei suoi capi, se non era breve, era già ben preparato il passo alla sua supremazia, e per essa, alla supremazia del papato. Gli ostacoli trovati nella conquista della desiderata autonomia sono le vie che aprono un ben più vasto campo all' attività di Ildebrando. Se la chiesa non è la istituzione fondamentale e suprema della società, e se perciò il papa che ne è il sommo moderatore, non ha nelle sue mani il potere supremo, dinanzi al quale debba ogni altro, sia temporale che spirituale, sottomettersi, la chiesa non potrà mai essere veramente autonoma: dall' autonomia della chiesa si passa così alla supremazia di essa. Si avvera in tal modo quella eterogenesi dei fini, che rende non mai esattamente prevedibile il futuro così nel campo d'azione di un singolo uomo come in quello di tutto un popolo. La necessità di una riforma morale conduce Ildebrando a proporsi l' autonomia della chiesa; questa apre ad Ildebrando un orizzonte più vasto, la ierocrazia universale (30), dinanzi al quale restano obliterati i due fini cui precedentemente si tendeva, e che si affacciano soltanto come motivi secondari, in quanto possano anch' essi portar il loro contributo di forza al conseguimento del grande scopo finale.

§. IV. — *Genesi logica del gregorianesimo.* — Si è visto adunque come da una primitiva finalità etica si siano

determinate e svolte finalità più ampie di natura sociale politica, quali l'autonomia della chiesa prima, la ierocrazia universale dopo. Pure, a guardare isolata la primitiva finalità cui si dovea tendere, parrebbe che essa nel suo sviluppo avesse dovuto condurre, piuttosto che ad un accentramento ierocratico papale e ad una sovrapposizione dei diritti della chiesa a quelli della società, ad una completa separazione della chiesa dalla società laica, dallo stato. Se infatti si ammetteva che causa della corruzione ecclesiastica era l'indebito intervento dell'elemento laico nel regolare nomine ed affari ecclesiastici, era naturale che a sua volta di questo intervento si cercasse e si eliminasse la causa. Or questa stava appunto nel potere temporale e politico, goduto dagli alti dignitari della chiesa, il quale non solo causava, ma anche giustificava detto intervento. Perciò la tendenza alla riforma etica avrebbe potuto trasmutarsi in una tendenza alla riforma organica della chiesa, per la quale riforma questa si fosse liberata da ogni contatto temporale con la società, rinunziando al potere conseguitovi.

Se però il motivo storico occasionale del gregorianesimo ci presenta la possibilità di una costruzione non solo diversa ma opposta a quella che esso ci dette, la sua genesi logica ci presenta la sua forma come necessariamente determinata dall'antecedente sviluppo della dottrina cristiana nella chiesa cattolica. Al punto in cui è con Ildebrando lo sviluppo della organizzazione ecclesiastica, l'elemento personale può influire rispetto ai limiti, alla efficacia, ai mezzi dei fini che verranno a porsi come termine dell'attività di un uomo, o di un partito o di una gran parte dell'umanità; ma non può dare un indirizzo del tutto diverso od affatto opposto. Il genio personale, per imprescindibile necessità di cose, non può che scoprire e sviluppare i principi insiti nell'organismo di un pensiero già formato, ed alla cui formazione infiniti fattori contribuirono. Ciò non ostante, questa scoperta apre più vasti campi, crea nuove posizioni, dà nuovi principi ed altri fini addita, attuando così, come già dicemmo, quella eterogenesi

dei fini che vediamo nello sviluppo della condotta dell'uomo singolo e collettivo. Perciò è ingiusta l'ira che alcuni sogliono addimostrare contro Gregorio VII, come contro colui che, con lo spingere sulla vetta più eccelsa il papato, sia stato causa della rovina della religione da una parte, e dall' altra della infelicità dell' uman genere e del regresso o almeno della stasi civile che l' umanità ha dovuto subire per l' impero del dogma sostenuto dallo asservito scettro sterminatore dei re. Ira ingiusta, perchè Gregorio VII è l' uomo rappresentativo del suo tempo, che non combatte per una piccola ambizione personale, ma per una grande idea; idea sia pure erronea, nefasta, apportatrice, forse a principio inconsapevole, di tenebre e di lutto, ma che però era nascosta nelle intime latebre così di tutto l'organismo sociale ed intellettuale del tempo, come nei recessi subcoscienti o addirittura coscienti della personalità morale ed intellettuale così dei popoli come degli individui. Gregorio non fece che sviluppare questa idea, traendola dai principi comunemente accettati e cercando di eliminare ogni equivoco.

Che il gregorianesimo sia stato, nel suo contenuto, necessitato logicamente ad esser tale quale fu, noi non possiamo quì dimostrare particolareggiatamente facendo una minuta esposizione critica del progressivo sviluppo della chiesa e del papato (31). Dovremo perciò contentarci di integrar brevemente, sotto questo aspetto, i cenni già dati, per affrettarci alla determinazione del contenuto e della essenza del gregonianesimo. Abbiamo già accennato come lo sviluppo della chiesa importi una duplice determinazione: un successivo accentramento per cui dal presbiterato primitivo si arriva al papato, ed una successiva infiltrazione di essa nella vita, per cui, a poco a poco, la chiesa da semplice accolta di fedeli è divenuta istituzione dapprima solo giuridica, poi anche politica. Con Nicolò I (858-867) si ha un primo culminare di questa tendenza, un primo affermarsi di questo sviluppo in un organismo con una personalità già forte e marcata. Con Niccolò I la ierocrazia papale comincia ad affermarsi, e la dottrina di Incmaro di Reims trova il suo codice giustifica-

tivo nelle false decretali del pseudo-Isidoro. Dopo Niccolò I però avviene un fatto nuovo. I vescovi, oltre il potere giudiziario e l'ascendente politico già prima conquistato, ottengono anche una vera e propria autorità politica, cioè il potere feudale che è, in certo modo, l'equivalente del potere temporale dei papi. Or, quando a mezzo il secolo undecimo sentivasi il bisogno della riforma morale degli ecclesiastici, non potevasi, per ottener questa, pensare seriamente ad una pura e semplice rinunzia del potere temporale, feudale o regio, conseguito. Giacchè infatti, come il patrimonio di S. Pietro, così i feudi vescovili erano ritenuti come l'appoggio materiale necessario all'esercizio del potere spirituale. Quindi nessuna invasione della chiesa - argomentano gli ecclesiastici - nel potere laico, del regno di Dio in quello di Cesare; ma gli è solo che la chiesa si pone in grado di esercitare il suo potere spirituale, assicurandosene i mezzi di sostentamento e di indipendenza. E in fondo in questo concetto, apertamente o non, convenivano così gli ecclesiastici che i laici del tempo: erano stati gli stessi imperatori coloro che tale potere avean concesso od accresciuto. Inoltre una tale rinunzia era assolutamente impossibile senza rinnegare il motivo dominante in tutto lo sviluppo dell'organismo ecclesiastico, cioè la conquista graduale di tutta la società, e senza quindi rinnegare insieme tutto lo spirito del cattolicesimo.

E questa impossibilità pratica fu luminosamente dimostrata, anche molti anni dopo la morte di Gregorio, dal tentativo di Pasquale II. « La debolezza di Pasquale II, imbevuto di teorie spirituali, e la forza vitale di Enrico V, che richiamò all'impero il suo antico onore, trassero nel 1111 il sacerdozio e l'impero a un atto, che avrebbe dovuto essere solutivo per la gran lotta delle investiture..... Il papato fece getto di ogni temporalità e volle che i vescovi si spogliassero di tutti quei diritti temporali, che le concessioni regie aveano ad essi attribuito, restringendo la loro azione alla cura pastorale. Senonchè la soluzione era così lontana da ogni possibilità pratica, ed imponeva alle istitu-

zioni sociali, tanto lente ad evolgersi, così subitaneo strappo e così inusitata trasformazione, che il decreto del 1111 restò privo di effetto » (32). E ciò avvenne non solo per l'opposizione dei vescovi, ma anche, come bene aggiunge il Solmi, « per l' opposizione invincibile delle condizioni sociali tutte » e in particolar modo di quelle dell'organismo ecclesiastico.

Dunque di soppressione di tale nuovo stato di cose, intervenuto nella chiesa come portato non solamente delle peculiari condizioni politiche del sec. X e XI, ma anche della forma di sviluppo organico di essa, non potevasi parlare. Pure la chiesa, organismo già forte e sviluppato, che vede sul suo corpo formarsi delle piaghe e crede che queste possano guarirsi con l' autonomia cui sente d' aver diritto, non può rinunziare a questa, come non può neppure desiderare la rinunzia del potere conquistato. Così logicamente necessitante si afferma e si esplica la soluzione gregoriana del problema, la quale non solo non viene a contraddire il ritmo imperante nella formazione evolutiva della chiesa, ma viene bensì ad esserne il necessario coronamento logico (33). Così adunque Gregorio, come capo del partito della riforma, riprende l'ideale ierocratico di Niccolò I. Con Niccolò I però, col rafforzare il capo della chiesa, il papa, si vuole, più che altro, salvaguardare i principali membri di essa, i vescovi, dalle inframmettenze e dalle prepotenze laiche; con Gregorio VII invece si vuole a questi membri divenuti già potenti, e quindi non più timorosi di prepotenze, assicurare, da una parte, la maggiore possibile indipendenza dalle fonti stesse del loro potere politico, dall'altra una più stretta connessione e subordinazione al loro capo. Questo viene così per doppio motivo avvantaggiato nella sua potenza. Niccolò I inoltre afferma la distinzione tra l'autorità spirituale e quella temporale; ma, pur preludendo nel fatto, con la sua condotta, alla soluzione datane da Gregorio, si contenta di affermarne i confini, ma non si domanda esplicitamente: Quali sono questi confini e chi li pone (34)? Gregorio invece, e dalla nuova posizione presa dalla chiesa di fronte al potere laico, e dallo sviluppo del sistema ecclesiastico, e

dalla logicità inesorabile della sua mente, si trova costretto a rispondere a queste domande nel senso che le tradizioni del papato gli indicano.

Se per legittimare le sue aspirazioni egli, Gregorio, abbia scientemente dati per genuini documenti evidentemente falsi o ne abbia addirittura fatti fabbricare o fabbricati lui medesimo (35), non è nostro compito ricercare; giacchè non dobbiamo qui giudicare della malvagità o bontà personale di Gregorio. Solo dobbiamo far qui notare che noi crediamo che queste fasificazioni, coscienti o non, non erano certo il mezzo principale di conquista dell' ideale gregoriano e tanto meno la base fondamentale, senza della quale il gregorianesimo non avrebbe avuto luogo (36). Queste falsificazioni hanno in fondo lo stesso valore di quelle formali, e alle volte coatte, investiture che in quei tempi un qualsiasi usurpatore o conquistatore riusciva sempre ad ottenere della terra già precedentemente conquistata od usurpata. Le investiture, lontane dall' essere la causa del nuovo dominio, si contentavano di ratificare, non potendo cancellarlo, un fatto causato da ben altro. Così dette falsificazioni venivano a ratificare, col pensiero o col decreto di un antecessore, riforme o sviluppi che erano di già senz' esse avvenuti, od era fatale che avvenissero. In un organismo a base dogmatica era inevitabile che si cercasse di giustificare in tal modo; ma la giustificazione niuna o pochissima influenza avea nella produzione del fenomeno.

Per concludere, la ierocrazia gregoriana, se ne guardiamo la genesi storica e psicologica che ce ne indica l'elemento determinante, si connette alle condizioni morali della società ed al partito della riforma; se invece ne guardiamo la genesi logica che deve spiegarcene il dato costitutivo ed il carattere essenziale, getta ben più lontane le sue radici ed è il coronamento logico del ritmo vibrante qual legge nello sviluppo cattolico della dottrina di Cristo.

CAPITOLO II.

Contenuto ed essenza ierocratica del gregorianesimo.

§. I. — *Il Dictatus papae* — Il contenuto teorico del gregorianesimo, riguardato come dottrina personale di Gregorio VII, noi crediamo che debba ritrarsi, più che dalla esposizione della vita e degli atti di Gregorio, dall'esame del suo modo di pensare e di giustificare gli atti che egli veniva compiendo. Tale esame evidentemente importa l'analisi delle sue lettere e degli scritti a lui attribuiti. Tra questi vi sono 27 proposizioni che, sotto il titolo « *Quid valeant pontifices romani* » e con la qualifica « *Dictatus papae* », sono comprese nel « *Registrum Gregorii VII* » tra due lettere datata la 1ª dal 3 e l'altra dal 4 Marzo 1075 (1). Queste ventisette proposizioni costituiscono, come ritiene il Voigt, ed insieme a lui la maggior parte degli storici e dei critici (2), « una illustre e precisa espressione dello spirito che dominava sì lui (Gregorio VII) che i suoi tempi » (3). Esse perciò sono importanti nella determinazione del pensiero gregoriano. Non ci pare quindi fuor d'opera accennare alla questione storico-critica, che finora giace forse insoluta riguardo a tale dictatus. Di questo infatti si dovrebbero ancora accertare parecchie cose: anzitutto l'autore, poi l'origine e lo scopo, in ultimo la data.

Il Baronio lo ritiene opera di Gregorio ed opina che esso sia stato promulgato dallo stesso Gregorio nel sinodo tenuto nell'anno 1076, in cui scomunicò Enrico IV (4). Così anche il Labbe (5). Però in tal modo non si spiega il posto che detto dictatus ha, nel Registro di Gregorio VII, tra le lettere del 3 e 4 Marzo 1075. Inoltre, come ben nota il Rocquain (6), esso non può aver avuto in generale il carattere d'una dichiarazione pubblica; perchè, in tal caso, non solo sarebbe stato più ordinato e privo di ripetizioni, ma anche avrebbe necessariamente suscitata un'eco, di cui i cronici contempo-

ranei avrebbero certamente parlato. Perciò molti storici non solo hanno negato a tal documento il carattere di pubblica dichiarazione, ma anche ne hanno negata l' autenticità, attribuendolo a qualche fanatico gregoriano (7). Altri però hanno recentemente sostenuta l' autenticità del dictatus, non sapendo trovare alcuna ragione per cui esso debba ritenersi apocrifo (8). Il Rocquain anch' egli, su l' autorità del Giesebrecht, ritiene autentico il dictatus; ma non gli dà altro valore che di «un abrégé une sorte de *memento*, répondant à des préoccupations intimes de Grégoire, à des projets peut-être, et dicté par lui pour aider sa pensée ». Ciò perchè, sec. il Rocquain, « ces vingt-sept propositions, san lien entre elles, flottent dans un cadre qui n' a rien d' arrêté et pourrait également être réduit ou s' étendre davantage. Ce sont comme des notes rassemblées à la hâte pour l' usage personnel de celui qui les a écrites ou dictées (9) ». E, cercando di spiegare perchè esse occupino nel Registro di Gregorio quel dato posto, egli pensa che la causa occasionale di tale inserzione debbasi ritrovare nel sinodo del 24-28 Febbraio 1075, la cui relazione sta quasi immediatamente prima della lettera del 3 Marzo che precede il dictatus (10). L' aver dovuto in tal sinodo minacciare di scomunica il re di Francia, colpire con essa alcuni principi, deporre dei vescovi, forse non senza qualche opposizione, dovette determinare Gregorio a fissare chiaramente entro di sè i limiti del potere pontificio. E dovette perciò forse iniziare o far iniziare delle ricerche che lo condussero sulla raccolta di decretali del falso Isidoro, e durante le quali forse, come ci dice una minuziosa citazione, egli dovette, come per prender degli appunti e fissar dei pensieri che andavano poi riordinati e sviluppati, dettare queste ventisette massime, il cui posto corrisponderebbe così all'epoca della loro composizione. Così il Rocquain conviene col Döllinger nel notare una certa analogia tra alcune massime del dictatus e le decretali del falso Isidoro; ma aggiunge che oltracciò bisogna considerare il dictatus come il prodotto di ricerche da Gregorio effettuate in tale raccolta a bella posta per trovar

sostegno alle proprie teorie, come egli crede si possa dimostrare con la comparazione di diversi passi d'Isidoro con il dictatus (11).

Il Martens, nell'opera già citata, ha ripreso l'esame della questione, facendo una rassegna delle opinioni dei moderni storici tedeschi che si sono occupati di essa. Ed egli perciò, oltre all'esame generico del Registro di Gregorio VII (12), fa un esame ed un commentario specifico del dictatus, dedicandovi 20 pagine del vol. II. Il Martens in queste, dopo averci ad una ad una spiegate ed illustrate le 27 proposizioni che costituiscono il dictatus, ci riferisce, intorno alle questioni suaccennate, le opinioni di Gfrörer (*Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter*. Schaffausen. 1859-1861. Vol. II pag. 422), Baxmann (*Die Politik der Päpste von Gregor I bis zu Gregor VII*. Elberfeld. 1868 - 69; II., pag. 43), Döllinger e Giesebrecht da noi già citati, ed infine Löwenfeld (Neues Arch. XVI, p. 193 e seg.) e Sackur, i quali tutti senz'altro, o con congetture diverse, attribuiscono il dictatus a Gregorio, pur senza ritenere tutti per questo che esso debba essere stato un documento pubblico ed ufficiale. Così il Löwenfeld, seguito dal Sackur, ha immaginato — ipotesi che in parte si avvicina a quella fatta dal Rocquain — che Gregorio abbia scritte queste proposizioni; in margine ad una lettera ricevuta da Enrico, per ribatterne alcune affermazioni. Dall'altra parte poi il Martens ci riferisce l'opinione di alcuni che negano l'autenticità di tali proposizioni, come l'Hergenröther (*Lehrbuch der Kirchengeschichte* III, p. 227), l'Hefele (*Konziliengeschichte* V, pag. 72) ed il Robitsch, il quale ultimo giunge anzi a credere che soltanto un nemico del papa, per mettere questo in cattiva luce, abbia immaginato il dictatus. Il Martens si dichiara anch'egli recisamente contrario ad attribuire a Gregorio quelle sconnesse e disordinate proposizioni; perchè « se Gregorio avesse avuto in animo di esprimere in brevi proposizioni il suo programma, si sarebbe pronunciato direttamente e categoricamente e poi anche più tardi si sarebbe riferito ad esso (13) ». Perciò egli

crede che solo quell' appassionato gregoriano che, a suo parere, deve aver compilato il Registro, abbia immaginato ed inserito il dictatus tra le lettere di Gregorio. E come egli trova verosimile la congettura del Sackur che il cardinale Deusdedit abbia compilato il Registro, così egli trova verosimile e logica l'ipotesi che lo stesso cardinale abbia anche ideato il dictatus. Il motivo poi della inserzione del dictatus proprio nell' anno 1075 il Martens lo trova nella necessità, sentita dal gregoriano compilatore, di dimostrare « che Gregorio VII nessuna innovazione abbia impresa, che egli si sia poggiato sull' antichità e che *il suo ierocratico programma* (nel quale si pretendeva il diritto di deporre i principi e sciogliere i sudditi dal giuramento) *egli abbia in ogni caso determinato prima dell' anno 1076, senzachè l'abbia trascinato la passione contro Enrico* (14) ».

Io però credo che se la ragione, addotta dal Martens, della imperfezione e disordine dello scritto può esser valida per negare al dictatus un valore pubblico ed ufficiale, non è sufficiente per negare anche che il papa possa aver preso per sè degli appunti in una qualsiasi contingenza, quando già il suo pensiero riguardo al potere pontificio dovea esser maturo per la direzione che per tanto tempo ne avea avuta, e per l'indirizzo che gli aveva dato, sotto il pontificato dei suoi antecessori. Che poi prima del 1076, dell' inizio cioè della lotta effettiva e concreta, il suo pensiero sia nelle linee generali già formato, ce lo dice la lettera scritta nell'anno 1075 (Reg. II. 52 a, precede di tre lettere il dictatus) al re di Francia, al quale minaccia la scomunica (15). No, non è il puro caso che porta Gregorio, attraverso la lotta contro Enrico, all' affermazione della ierocrazia universale; ma è, come già dissi, la logica inesorabile dei principî, alla quale Gregorio non vuol venir meno. La preoccupazione poi di riattaccarsi all'antichità e di mostrare che egli non è un innovatore, è sempre sentita dallo stesso Gregorio che a tale scopo, non so se scientemente o non, non fa scrupolo di servirsi di falsificazioni, come ha dimostrato il Döllinger. Perciò io credo

che l'ipotetico compilatore non poteva sentire tale necessità, a cui le lettere stesse di Gregorio soddisfacevano.

Quindi è da concludere che la critica del Martens non abbia tolto valore alla ipotesi del Rocquain (da lui non presa in considerazione nè citata), e che perciò questa possa ritenersi come la più rispondente alle esigenze logiche e storiche, e quindi possa accettarsi come la più naturale e come quella che evita le esagerazioni dell'una e dell'altra parte (16).

Nè per tale soluzione il Dictatus verrebbe a perdere d'importanza per la valutazione del gregorianesimo; che anzi, ridotto a semplici appunti personali, acquista valore di intimità spontanea che ci dimostra come in fondo all'animo di Gregorio si era realmente delineato, come scopo principale della sua condotta, quello scopo ierocratico sociale, che noi abbiamo indicato come la meta finale cui fatalmente dovea giungere il pensiero di Gregorio. Nell'intimità dell'animo suo, tutto compreso della lotta che egli deve e dovrà sostenere per l'attuazione del suo sogno, egli non può veder altro che questo; il motivo principale domina unico. Nei documenti pubblici ed ufficiali la necessità della giustificazione così della lotta che egli era costretto a sostenere, come dei danni e condanne che molte volte questa importava, fa riaffacciare i primi motivi da cui presero l'aire il pensiero e la volontà di Gregorio. Così la genesi logica da noi, genericamente ed indipendentemente da tal fatto, data al gregorianesimo trova una certa conferma nel riattaccarsi diretto, secondo l'ipotesi del Rocquain, del dictatus alle false decretali di Isidoro, le quali, come abbiamo già visto, formavano quasi il codice della ierocrazia iniziata da Niccolò I. Visto così, che il dictatus deve ritenersi, con molta probabilità, opera dello stesso Gregorio e che, in tutti i modi, esso risponde, come meglio vedremo in seguito, in ogni sua parte al pensiero gregoriano, possiamo affrettarci a rientrare nei limiti richiesti dall'indole del nostro lavoro e passare ad esporre, nelle linee generali, il contenuto e l'essenza del gregorianesimo.

§. II. — *Principî fondamentali del gregorianesimo; la chiesa ed il potere temporale degli ecclesiastici.* — La dottrina gregoriana, nella sua parte organica e fondamentale, non è che lo sviluppo logico di un principio biblico, considerato, da una parte, per sè solo nell'ambito dell'organismo ecclesiastico; dall'altra, integrato ed esteso con un principio sociale più vasto e comprensivo e, come tale, direttivo della vita umana. Entrambi questi principi sono propri di tutta l'umanità cattolica occidentale dei tempi di Gregorio, e sono perciò da tutti o tacitamente ammessi o apertamente confessati.

Il principio biblico, in apparenza più importante per la dottrina di Gregorio che ne fece un largo uso, è però in realtà tale che, senza la tacita ed indiscussa ammissione dell'altro, sarebbe riuscito di nessuna efficacia per ciò che più propriamente costituisce il gregorianesimo, cioè la parte politico sociale. Tale principio trovasi — nè dobbiamo noi indagare se e quanto esso risponda effettivamente agli insegnamenti ed alle intenzioni di Gesù (17) — espresso nei due celebri versetti di Matteo divenuti il cardine della chiesa cattolica: « Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis » (18).

Il principio sociale poi, che integrando quello biblico trae da questo il gregorianesimo vero e proprio, la ierocrazia, è dato da tutta la concezione morale di vita, propria di quel tempo, *è dato cioè da tutta la vita considerata qual valore:* la vita terrena dell'uomo è preparazione e conquista dell'eternità. Questo principio è evidentemente sottinteso od espresso in ogni ragionamento di Gregorio come in quelli dei suoi contemporanei (19), non esclusi neppure i suoi avversari. La società perciò in generale è considerata come l'organismo più acconcio a permettere all'individuo umano la conquista dell'eternità. Senza questa valutazione escatologica della vita non poteva dal principio biblico trarsi il gregorianesimo. Così

questa valutazione stessa, conseguenza immediata della dottrina cristiana, mentre aveva già portato, attraverso la interpretazione mistica di questa, all'eremitaggio nella concezione e nel fatto della vita individuale; portava poi necessariamente, attraverso una affine interpretazione escatologica, alla ierocrazia nella concezione e nel fatto della vita umana collettiva. Aberrazione l'una e l'altra che provenivano dallo stesso principio. Ma la vita umana violentata nella sua natura dovea poi trovare in sè medesima la forza per distruggere l'una e l'altra. Come però la prima, conseguenza più diretta ed immediata, ebbe un più sollecito rigoglio, così ebbe anche una più sollecita morte; la seconda che, passando attraverso uno stadio più lungo di formazione, ebbe una vita più tarda ma in compenso guadagnò maggiori adattamenti alla vita, nonostante gli sforzi continui compiuti dalla umanità, ancora oggi non si può dir del tutto debellata. Ma la via è aperta e l'umanità cammina. In conseguenza di questi due principi il gregorianesimo ha, in teoria, due massime, non ugualmente universali, ma del pari importanti e fondamentali, da far riconoscere come conseguenze legittime ed inevitabili dei principi ammessi; in pratica, due scopi da conseguire.

Dal principio biblico per sè solo, ritenuta l'autenticità degli evangeli, ritenuto che quell' *hanc petram* debba riferirsi a Pietro, ammesso che Pietro sia stato per 25 anni vescovo di Roma, risulta evidente, secondo la dottrina gregoriana, « *quod romana Ecclesia a solo domino sit fundata* ». Questa perciò « è la madre di tutte le chiese della cristianità, e a lei deggiono professarsi inferiori le altre (20), le quali perciò indirettamente vengono tutte a dipendere dal pontefice che è il capo della chiesa di Roma. Quindi, a buon diritto, soltanto il pontefice romano devesi dire universale; perciò egli può deporre o riconciliare o mutar di sede i vescovi, mandare legati, alle decisioni dei quali anche i loro superiori in grado bisogna che si accontentino, deporre i vescovi assenti dalle loro sedi, indire concilii generali, trattare le cause maggiori di qualunque chiesa ecc. (21). Sotto questo aspetto adunque

il gregorianesimo tende a stabilire teoricamente la massima — non nuova nel complesso delle sue disposizioni, ma importante nella determinazione esplicita di essa, specialmente in alcuni particolari — che la chiesa cattolica forma un organismo compatto ed unico che deve dipendere tutto da un unico capo. « Se la beatifica nostra fede è una, scrive Gregorio (22), dev' essere una la Chiesa che ne risulta, uno il pontefice che la governa, una la società dei fedeli; la quale in quel modo stesso che la natura forma dell' armonia delle varie membra un corpo solo, così delle unissone credenze dei singoli compone una sola credenza. » Questa massima però nello stesso tempo che si afferma, come tale, teoricamente dinanzi all'intelletto, si propone, dinanzi alla volontà attiva e combattiva, come scopo che devesi, più che conservare qual cosa stabilmente costituita o conquistata, ancora conseguire in tutta la estensione dei suoi termini. Giacchè ai tempi di Gregorio la interna monarchia ecclesiastica, facente capo a Roma, era tutt' altro che definitivamente formata e consolidata; che anzi il papato ha affermata la sua potestà politica universale forse prima del suo incontestato e completo spirituale potere monarchico interno. L'indole del nostro lavoro, estraneo all'esame della costituzione intima della chiesa come organismo a sè, ci dispensa dal prolungarci intorno a questa faccia del gregorianesimo. Ci basti solo accennare che per quanto riguarda la elezione dei vescovi — a parte la quistione della investitura successiva a questa — mentre nel Gregorianesimo teorico, dirò, ufficiale, non troviamo che un canone, messo in evidenza dal Giesebrecht, proclamato da Gregorio nel sinodo del 1080, col quale canone si stabilisce che l'elezione ai vescovadi vacanti sia fatta dagli ecclesiastici e dal popolo in presenza di un delegato o della santa sede o della sede metropolitana, dall' una o dall' altra delle quali l' elezione doveva poi venir approvata; nell'esercizio pratico del potere di Gregorio troviamo poi che egli ha cercato di ingrandire, per quanto gli era possibile, questa influenza pontificia fino a far lui il nome dell' eligendo e qualche volta fino ad imporlo (23). Un effi-

cace mezzo messo in pratica da Gregorio per ottenere nell'organismo ecclesiastico quell'unità di indirizzo e quella dipendenza delle parti di esso dal capo, da lui desiderate, fu lo sviluppo della istituzione dei legati ecclesiastici, istituzione che deve a Gregorio una importanza del tutto nuova (24).

Non basta però che la chiesa abbia una forma determinata ed organica che, facendo capo da un lato al pontefice e diramandosi dall'altro in tutta la società, le permetta di regolare la vita dei popoli; bisogna anche che questo organismo abbia assicurati l'esistenza ed il funzionamento con l'indipendenza economica e sociale. Si giustifica così, secondo la dottrina gregoriana, il potere temporale, che viene in tal modo fondato sulla necessità che la chiesa sia indipendente, perchè funzioni secondo che la sua natura religiosa richiede per il bene morale dei popoli. « Se la chiesa è, e sussiste in se stessa, » pensa e scrive Gregorio (25), « *non deve agire che per mezzo di sè.* Non altrimenti che le sostanze spirituali non appaiono agli occhi del senso fuorchè vestite di una spoglia terrena, che l'anima non può essere efficace quaggiù se non involta nella materia del corpo, e che corpo ed anima, confederati, per così dire, insieme, non ponno senza una virtù conservatrice non sceverarsi e produrre la morte; non altrimenti *la religione suppone la chiesa, e la chiesa il possesso di un bene perpetuo che la mantenga. Lo spirito, assunto il corpo, si nutre di cibo e la chiesa quaggiù di terre e di poderi.* Che tale bisogno non le manchi o le venga a cessare giammai, è questa l'incumbenza e la cura di colui che tiene la spada, cioè dell'imperatore. *Ecco perchè l'imperatore e i grandi della terra sono necessari alla santa chiesa* ». Così non solo si giustifica il dominio temporale sia del papa che dei vescovi in nome delle loro funzioni spirituali, ma anche si fa, sempre in nome della funzione spirituale della chiesa, del potere temporale laico, un puntello al potere temporale ecclesiastico. I principi laici, a cominciare dall'imperatore, sono necessari alla chiesa, in quanto devono essere gli stru-

menti della sua vita materiale, adoperati da essa, quando abbia bisogno di sostegno e di aiuto.

§. III. — *La società cristiana ed il papa.* — Dicemmo già che l' accennato principio biblico sul quale si fonda questa prima parte, più strettamente ecclesiastica, del gregorianesimo, integrandosi col principio di valutazione escatologica della vita, dia alla dottrina gregoriana un' altra massima fondamentale da sostenere e conseguentemente un altro fine pratico da conseguire. In questa parte del gregorianesimo il papato, portato ad altezza vertiginosa, vede allargarsi senza misura l' orizzonte del suo potere che pur dalla sua smisurata estensione nulla ha da temere per la sua comprensione. Tutta l' umanità è il contenuto della sua estensione, ogni attività della vita quello della sua comprensione.

Perciò la massima fondamentale che sotto quest' aspetto il gregorianesimo si propone, potrebbesi con un pensiero di Gregorio formulare così: « La santa chiesa non esiste che pel sommo pontefice, siccome questi non esiste che per Dio (26) ». Si avverta però che la parola chiesa qui va intesa come il complesso di « tutti i mortali che confessano il nome santo del Salvatore », e non nel significato ristretto, in cui indica soltanto l' istituzione religiosa e quindi il complesso di coloro che della fede han fatta la loro professione di vita. Perciò, in breve, scopo del gregorianesimo in questa sua parte sociale può dirsi il potere universale del papa e la conseguente soggezione di tutta l' umanità a lui.

Ora noi esponendo, con la dottrina gregoriana, i principali aspetti di questo potere universale e quindi i principali rapporti di questa soggezione dell' umanità al papa, mostreremo come tutti siano giustificati dai principi suesposti e che anzi non ne siano che la necessaria esplicazione logica.

Naturalmente il rapporto fondamentale tra il papa, qual sommo sacerdote, e la società tutta, compresi popoli, principi ed ecclesiastici, deve essere quello religioso. Da questo do-

vranno dipartirsi, come da tronco principale, gli altri che stringeranno quasi in fitta rete, il cui unico capo sta nelle mani del pontefice, tutta la collettività cattolica, che non potrà in alcun modo riuscire a disvilupparsi da essa, se non disfacendo la rete e sfuggendo così ad ogni rapporto col capo della chiesa. Il papa infatti è la fonte prima e l'esponente massimo del potere religioso della chiesa. Ciò risulta direttamente dal principio biblico. Ed in forza di questo principio il papato diviene in materia religiosa, sì dottrinaria che pratica, come l'ultimo e supremo tribunale da cui non ci è possibilità di appello. E conseguentemente, come elevatissimo è il posto che la religione occupa nella vita del sec. XI, così massima è l'importanza di tal somma di potere: ogni sentenza in tal campo riguarda lo scopo unico della vita, la conquista della vita eterna, della vera vita. Devesi quindi dar la certezza che non vi è possibilità di errore nei giudizi che emanano da tal supremo potere religioso, se vuolsi non intiepidir la fede in coloro che ad esso od alle sue conseguenze si assoggettano in vista di quell' unico scopo. Perciò Gregorio afferma « quod romana ecclesia » — e per essa naturalmente il pontefice — « nunquam erravit nec in perpetuum, scriptura testante, errabit ». Così Gregorio pone le basi della infallibilità papale che poi dovea essere, dopo molti secoli, confermata in dogma da Pio IX. A sostegno poi dell' infallibilità e acciocchè più facilmente ad essa si presti fede, come opportunamente fa notare il Döllinger (27), Gregorio, fondandosi su una pretesa sentenza di papa Simmaco, attribuisce a ciascun papa legittimo la santità: « Romanus pontifex si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus ». Ed egli, quasi a dimostrare ed integrare la sua santità, sentesi alle volte invasato da spirito profetico. Così nel sinodo del 1080 predice entro un anno la morte di Enrico IV; ma, ad onta della sua santità pontificia, non è Enrico che muore entro l'anno, ma Rodolfo, l'imperatore riconosciuto e benedetto dal pontefice.

Questa supremazia religiosa del papa era il necessario

fondamento del gregorianesimo, quantunque questo non si proponesse uno scopo teologico e teorico, ma sociale e pratico. Non si sarebbe potuta affermare la sovranità nel campo della vita sociale, se non si fosse prima affermata nel campo religioso. E bisognava pur corazzare detto potere religioso di infallibilità e santità personale del pontefice, anche per dimostrare che, se un vasto e grave compito egli si era addossato, Iddio ne lo avea reso ben degno. Questo concetto in fondo è nello spirito di tutta la famosa lettera ad Ermanno, in cui, a conforto delle ragioni teoriche della tesi sostenuta, aggiunge i meriti di santità di cui han dato splendidi esempi gli investiti della dignità pontificia, all' opposto dei personaggi investiti della dignità regia.

Così sotto questo aspetto i popoli devono riconoscere nel papa l' unico ed il sommo interprete della parola divina e per conseguenza il sommo regolatore così del pensiero religioso come delle azioni che lo riflettono. E ciò sia per quel che riguarda l'organismo e la costituzione interna teorica e pratica della chiesa, sia per quel che riguarda la vita teorica e pratica di tutti i fedeli. Ciò è esplicitamente affermato nel dictatus e confermato nelle lettere e nelle azioni di Gregorio.

Or, quando si consideri che la concezione morale della vita e quindi tutta la valutazione di essa, come vedemmo, era in quel tempo essenzialmente anzi unicamente religiosa, si intende di leggieri, come ogni pensiero nel campo delle idee ed ogni azione nella vita pratica dovessero essere necessariamente subordinati al pensiero ed al sentimento religioso, e improntati da essi. Come la teologia perciò è il fondamento dello scibile e con essa si valutano tutte le cognizioni, così la pratica religiosa è il fondamento della vita ed alla stregua di essa si valutano tutte le azioni umane. L' unico criterio di valutazione è dato dal verbo divino bandito dalla chiesa; di fronte a questo si cerca alle volte di far tacere le stesse leggi della vita, considerata qual fenomeno naturale. Del resto è propria di qualsiasi religione questa tendenza ad invadere ogni campo dell' umana attività

ed a porsi, ispiratrice, a fondamento di essa; ciò si troverà naturale, quando si consideri che l' intima essenza della religione sta in una risposta complessiva ed essenziale al problema fondamentale della vita, il quale racchiude in sè virtualmente tutti gli altri problemi e quesiti parziali che rampollano dagli intimi recessi di essa.

Tanto più, adunque, ciò dovea avvenire in un tempo in cui l'umanità, priva di ogni altro ideale ed ignara dal proprio fondamentale valore umano, pensava la religione fonte unica di verità e di giustizia, di sapere e di vita, e dava a questa un valore esclusivamente ultramondano.

Era inevitabile perciò che il sommo potere religioso del papato divenisse, in forza dei principî sopradetti, sommo potere sociale per ogni manifestazione di vita individuale e collettiva.

Infatti, una volta ammesso, da una parte, che il pontefice infallibile e santo fosse il capo riconosciuto della chiesa di Dio, che ha appunto per iscopo di indicare qual è la vera via che conduce alla eternità; dall'altra, che la società umana non avesse altro scopo che di cercare e battere questa via della eternità, — era inevitabile che il pontefice stesso divenisse il sommo moderatore sociale della vita umana in tutti i suoi aspetti. Era, nel suo potere speciale, rappresentato e racchiuso lo scopo stesso di tutta la vita, e quindi dovea esso necessariamente assorbire o subordinare a sè medesimo ogni altro potere.

Naturalmente il primo campo ad essere invaso è quello morale che non si sa addirittura concepire come distaccato dalla religione: in tanto vi può essere una legge morale in quanto c' è una legge religiosa, e questa in sè medesima, è anche legge morale; questa ultima non ha una esistenza sua propria neppure subordinata, essa è del tutto assorbita dalla legge religiosa. « La chiesa è il tribunale dell' Eterno che gli rende conto dei peccati delle creature e che insegna le vie della giustizia e del cielo. Essa è il dito immortale di Dio » (28). Perciò costumi ed usanze, azioni collettive ed individuali devono o possono ricevere la loro sanzione morale dal ponte-

fice, interprete della suprema legge divina. Così il papa viene, sempre per la stessa religiosa caratteristica fondamentale della vita, condotto necessariamente, quantunque per altra via, ad essere il sommo moderatore della vita sociale. L'attività etica infatti ha, di per sè, legami inscindibili con ogni specie di attività della vita che da essa è regolata; perciò, quando la prima non costi che di norme religiose o almeno non abbia altro carattere che religioso, è naturale che lo stesso pensiero religioso divenga, anche sotto questo aspetto, regolatore della vita, e quindi il sommo interprete e capo di esso abbia anche il sommo potere sociale.

Così nel campo del pensiero la natura di « verità rivelata » della legge religiosa cristiana impone alla mente, da una parte, dei limiti insormontabili nella ricerca del vero, dall' altra dei rapporti di subordinazione e di sommessione, nella interpretazione e nella critica, verso l' illuminato interprete di essa legge. Pensar diversamente o anche indipendentemente da questa è far cosa contraria non solo alla religione, ma anche alla morale. Nel campo economico i bisogni materiali della chiesa impongono doveri ed oneri finanziari ai fedeli tutti a favore di essa sotto l' occhio vigile del suo capo. Nel campo sociale la necessaria libertà ed autonomia della chiesa impone un trattamento di favore ed una posizione privilegiata a tutto il clero, ed una incontrollabile ed assoluta libertà di azione e di giudizio al capo di essa. Onde può ben pensare Gregorio: « Il papa è costituito da Dio, perciò *cade ogni cosa sotto la suprema ragione di lui: al tribunale del pontefice sono devolute le cause tutte degli ecclesiastici e dei secolari.* Egli solo è il maestro, l'arbitro, il giudice e il castigatore; egli solo può dispensar lodi, correggere ed esortare » (29).

Ma che cosa può il papa, armato del suo potere spirituale, contro i trasgressori della sua legge? « Il massimo rimedio disciplinare e penale della chiesa era la scomunica. Questa avea avuto, in origine, carattere puramente ecclesiastico di esclusione dalla chiesa, e anche le proibizioni, spesso

sancite, contro gli aiuti offerti ai colpiti della scomunica, non avevano dato origine a veri effetti civili. Più tardi, confondendosi e compenetrandosi sempre più la chiesa nella società, l' esclusione dalla chiesa ebbe valore di esclusione dal consorzio sociale, e l' antica pena germanica della privazione della pace e del diritto parve rivivere in questa forma di reazione incomposta e tumultuaria: « Excommunicatis nemo communicet in oratione, cibo, potu, osculo, nec ave eis dicat » (Anselmo da Lucca, Coll. can. XII, 14). La scomunica si presenta quindi come esclusione dal vincolo religioso interno e dalla società ecclesiastica esterna... Nel sec. XI le rigorose proibizioni, dirette a impedire qualsiasi contatto con lo scomunicato, tendono a dare a questa pena un carattere pubblico. Quegli che uccide uno scomunicato non delinque, ma esercita una azione vantaggiosa per la società; alla scomunica deve esser dato valore ed importanza di pena generale... Le tendenze del diritto penale della chiesa, nel sec. XI, erano rivolte a una totale conquista delle sanzioni temporali, atte a incutere insieme timore e danno, e Gregorio VII seppe più di ogni altro favorirle e sospingerle in questa direzione. Tale pena ebbe in Gregorio VII indifferentemente titolo di scomunica o di anatema: soltanto la voce anatema, accompagnando e seguendo la voce scomunica, sembrò meglio indicare la separazione del bandito dal consorzio dei fedeli, mentre la scomunica lo avea escluso dalla partecipazione ai sacramenti » (30).

Da questi brevi cenni si comprende come anche questa massima sanzione penale della scomunica traesse suo valore dal principio sociale che sta a base di tutto il gregorianesimo, integrando il suo fondamento biblico: la religiosità cattolica della vita individuale e collettiva. Quando questa comincia a scuotersi, la scomunica non basta più da sola e bisogna che l'asservito scettro dei re prepari catene e roghi a sostegno dei fulmini pontifici. Così con questa pena che intaccava l' interesse fondamentale della vita umana del tempo, il papa assicuravasi la soggezione universale.

§. IV. — *Sovranità politica universale del papa.* — Ma questo rapporto di soggezione divien delicato in sè e complesso nelle sue conseguenze, e vien perciò contrastato, quando riguarda i principi, coloro cioè che, di fronte alla ristretta chiesa dei ministri di Dio e nella grande chiesa della umanità cattolica, rappresentano la potenza mondana, l'autorità temporale, la legge della vita nelle contingenze terrene e temporanee. Per Gregorio non c' era dubbio che anche sotto questo aspetto doveasi affermare il primato della legge divina sulla umana, e quindi la supremazia della chiesa sullo stato e corrispondentemente del papa, rappresentante e capo della prima, sull' imperatore e sui re, rappresentanti e capi del secondo. Ed era logico. Infatti, dato alla vita un carattere essenzialmente religioso ed a questo un valore escatologico, e considerata così la società come l' organismo più acconcio per permettere all' individuo umano la conquista della eternità, è naturale e necessario che anche lo stato abbia lo stesso carattere della vita e sia anche esso, nella sua intima essenza, religioso. Lo stato è la società stessa organizzata secondo la propria concezione di vita. Perciò, come dice Gregorio e nessuno contesta, solo Dio è fonte di autorità e quindi ogni potere umano deriva da lui: omnis potestas a Deo.

In forza di questo principio appunto, che scaturisce direttamente dalla reciproca integrazione dei due principi generali messi a base di tutto il gregorianesimo, nel medio evo si cerca sempre di far sanzionare con una cerimonia religiosa ogni avvento ad un potere politico. E dall' implicita ammissione di questo principio scaturisce anche l' opposto interesse che hanno, da una parte, i gregoriani di dare allo stato, al potere temporale, una origine inferiore e perciò non divina, dall' altra, i regalisti e antigregoriani di sostenere l' origine divina dello stato. Implicitamente infatti gli uni e gli altri riconoscono questa intima essenza religiosa dello stato. Perciò gli uni, per poter solo al papa riconoscere il diritto di attribuirgliela, negano allo stato una origine divina;

gli altri, per poter rendere il potere temporale, e quindi il re o l'imperatore che lo rappresenta, indipendente dal papa, gliela attribuiscono immediatamente per la sua stessa origine che ritengono divina come quella della chiesa.

Gregorio, come Niccolò I, distingue il potere temporale dallo spirituale, lo stato dalla chiesa; ma questa distinzione, più che riuscire a determinare nettamente i due poteri dando a ciascuno ciò che gli è proprio, serve a Gregorio per poter ottenere, mediante la invocata autonomia della chiesa, la soggezione dell'uno all'altro. E ciò facendo Gregorio è logico: egli non fa altro che affermare esplicitamente le conseguenze che già sono implicite nei principi comunemente accettati. Niccolò I avea affermata la distinzione del potere spirituale dal temporale; ma in concreto non avea definito, quali fossero i confini tra i due poteri, e da quale di questi detti confini dovessero essere stabiliti. Gregorio risolve nettamente la quistione traendo la conclusione dalle premesse, ed afferma che chi deve stabilire questi confini, è colui che da Dio ha ricevuto il potere di legare e di sciogliere. Quanto poi a definirli ed indicarli, si può dire che sotto un certo aspetto egli li sopprime. Giacchè, secondo la concezione gregoriana, non trattasi più di due regni confinanti, di due poteri paralleli; ma di un regno circoscritto nell'altro, di un potere dipendente e perfuso dall'altro. Così in fondo il gregorianesimo riesce quasi a distruggere — e vi è portato dalla logica inesorabile dei principî — la distinzione che afferma; giacchè trasforma la distinzione in subordinazione.

« Siccome le cose del mondo sono diritto del re, non altrimenti le cose di Dio deggion esser del papa. Altro è la chiesa, altro lo stato, nè le due diverse autorità possono infondersi questa in quella a vicenda e senza giusto discernimento contemperarsi » (31). E qui Gregorio esplicitamente riconosce la distinzione dei due poteri. Però « la chiesa di Dio devesi liberare e redimere dalla schiavitù dei laici e dell'impero: l'altare non dipende che da colui il quale per l'eterna ed inenarrabile parola del Salvatore successe all'apo-

stolo Pietro e ne ereditò la suprema autorità delle chiavi » (32). La chiesa adunque bisogna che sia completamente autonoma ed indipendente. Ma questo non basta e non può bastare; nè può del resto ottenersi che ad una condizione: che l'autonomia si trasformi in sovranità. La vita umana è unica nel suo complesso, ed artificiosa è ogni distinzione che voglia nel tempo stesso assoggettarla a due poteri, a due leggi assolutamente indipendenti ed autonome. Bisognava perciò decidersi per la preminenza di uno dei due poteri. E certo, come dimostrammo, dato il concetto fondamentale di vita di quel tempo, non potevasi far dipendere la legge divina da quella umana, e quindi render inferiore il rappresentante e l'interprete della prima al rappresentante ed interprete della seconda. Sarebbe stato qualcosa di inconciliabile non solo con le finalità escatologiche del cristianesimo, ma anche con quelle morali; qualcosa, in breve, di inconseguente coi principî dominanti. Perciò Gregorio logicamente sostiene che « dal vicario di Gesù Cristo fu data ai principi la spada, la quale, *siccome cosa umana e materiale*, è soggetta al custode della religione, al mandatario del Creatore, da cui procede ogni legittima autorità sulla terra e senza la grazia del quale non sono i re, non sono le nazioni, non i pianeti, non gli incommensurabili spazi del firmamento. *Sovra la cattedra di S. Pietro e il pontefice massimo della santa chiesa sta solo il trono dell'Eterno e il vessillo della Redenzione* ». Così lo stato non è più qualcosa di pari grado che sta di fronte alla chiesa, come parrebbe dalla enunciata divisione dei regni, ma le è sottoposto; il potere regio non è l'uguale di quello sacerdotale, ma il subordinato e vassallo (33).

Così, data questa essenza teocratica di ogni umano potere, il gregorianesimo, nelle sue grandi linee logiche, non resta scosso da qualunque soluzione si prenda nella quistione che si agita, se Gregorio, cioè, abbia esplicitamente ammessa ed affermata nella sua dottrina — come appare da qualche passo della famosa lettera ad Ermanno — una origine inferiore, umana o diabolica, dello stato, o abbia sempre af-

fermata e riconosciuta l' origine divina di esso (34). Giacchè, accettata la prima soluzione, è evidente che, secondo i principi gregoriani, solo il pontefice poteva dare allo stato quel carattere sacro che gli mancava; accettata poi la seconda, lo stato, pur divino per sua natura ed origine, non poteva tenere tal carattere se non pel tramite necessario del mandatario di Dio sulla terra, e quindi ad ogni rappresentante di esso non potevasi riconoscere ed attribuire tal sacra prerogativa se non dal successore dell'Apostolo che tal mandato ebbe dal figlio di Dio. In qualunque modo adunque, o solo per la giustificazione del suo potere o anche per la sua origine, lo stato dovea ripetere detto potere da Dio e non poteva ottenerlo che per mezzo del pontefice.

Conseguentemente fra questi due poteri, sacerdotale e regio, Gregorio chiede che ci sia armonia, ma armonia di subordinazione, non di coordinazione. E ricorre perciò alla famosa similitudine del sole e della luna. « Il mondo è retto dalle forze armoniche di due grandi astri e luminari, l' uno maggiore che è il sole, l'altro minore, la luna. L'autorità dell'apostolo è simboleggiata dal sole, e dalla luna il potere dei re. Siccome questa non risplende che pel lume riflesso da quello, così *gli imperatori e i principi sovrani traggono il loro potere dal pontefice*, perchè il solo pontefice lo attigne da Dio, unico fonte d' ogni autorità. Pertanto il potere della santa sede avanza il potere dei troni; e l' imperatore è suddito, vassallo e fedele del santo padre » (35). È da notarsi che questo paragone del sole e della luna fino al sec. XI « era stato assunto nel senso che il sole rappresentasse l' imperatore e la luna simboleggiasse il pontefice; ma a incominciare dal sec. XI si intende almeno a parificare le due grandi potenze come due luminari insieme sussistenti; finchè Gregorio VII sposta a dirittura i termini del confronto, e afferma la supremazia della chiesa sopra ogni autorità mondana, a guisa di quella del sole sulla luna » (36). Il potere regio adunque, non splendendo di luce propria, bisogna che si accontenti di distribuire quel po' di luce e di calore

che avrà attinto alla gran fonte tenuta viva direttamente dalla divinità. E, quel che è peggio, bisogna pur che i rappresentanti di esso sopportino anche la privazione, totale o parziale, temporanea o perenne, di quella luce e calore riflessi, quando, col rendersi immeritevoli di essere illuminati e riscaldati, perdono naturalmente il diritto di illuminare e riscaldare gli altri.

Come per tutta la cristianità in generale, così, in particolare, per i principi l' arma più importante che il pontefice ha in mano contro i trasgressori della legge, è la scomunica. Questo bando ecclesiastico, dopo aver acquistato « valore e importanza di pena generale . . ., consegue speciali caratteristiche nella sua applicazione alle autorità sovrane. Il sistema ierocratico di Gregorio VII avea fatto generare dalla scomunica, applicata contro il re, due sanzioni penali di natura singolare: la perdita della sovranità per parte del principe e lo scioglimento del vincolo di fedeltà per parte dei soggetti » (37). Perciò nella scomunica contro i re si possono distinguere tre stadi: nel primo il re è « anathematis vinculo alligatus », nel secondo « a regia dignitate depositus », nel terzo il popolo a lui soggetto è « a vinculo iuramenti eidem promissi absolutus » (38).

A tal proposito il Labanca, partendo dal presupposto che il dictatus non possa ritenersi scritto di Gregorio, ma che tuttavia in generale esprima lo spirito ierocratico di lui, afferma però che specificamente le proposizioni 12ª e 27ª (Quod illi liceat imperatores deponere. Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere), « pur essendo del tutto conformi all'ambiente dei sec. XI e XII, non abbiano alcun riscontro con gli scritti di Gregorio VII e con tutta la vita di lui » (39). Perciò il Labanca pare non consenta che, secondo la dottrina personale di Gregorio, il pontefice abbia il potere di scacciare dal trono i re che se ne siano resi indegni. A me, in verità, pare evidente il contrario. Nella famosa lettera ad Ermanno, Gregorio, volendo dimostrare *come il papa possa scomunicare l'imperatore,* insieme ad esempi di scomuniche contro i re

lanciate dai papi suoi antecessori, cita esempi di deposizioni minacciate od anche attuate dai papi contro i re. Così egli riferisce, citandone una lettera, che il pontefice S. Gregorio decretò che decadessero dal loro potere i re che avessero osato violare i decreti della Santa Sede (40); e più innanzi ricorda come un altro romano pontefice, Zaccaria, abbia destituito il re dei Franchi solo per la sua inettitudine, ponendovi in sua vece il maestro di palazzo Pipino ed assolvendo i Franchi dal giuramento di fedeltà a lui fatto (41). Ora questa fusione di esempi di scomuniche e di deposizioni sta a dimostrare chiaramente — senza pur tener conto dello spirito generale della epistola, tendente a mostrare il potere temporale come emanazione subordinata ed accessoria del potere spirituale, che è invece quello veramente fondamentale e sostanziale della umana società — sta a dimostrare, come sia pensiero di Gregorio che il pontefice, avendo il diritto di scomunicare i re, abbia naturalmente anche il diritto di dichiararli decaduti perciò dal loro trono, e di sciogliere quindi i loro sudditi dal giuramento di fedeltà (42). In una lettera in cui Gregorio biasima aspramente la riprovevole condotta del re di Francia, egli apertamente dice che avrebbe cercato di togliergli il regno, se non si fosse emendato (43). Nè ci sarebbe bisogno di una molto minuta e lunga analisi nelle lettere di Gregorio per trovare continue conferme del principio suaccennato.

In pratica poi Gregorio non solo depone lo scomunicato imperatore; ma, in vece di lui, investe del potere chi gli si mostra sommesso e fedele. A parte l'invio, a Rodolfo, della corona con la famosa iscrizione: « Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho » (44); ecco come Gregorio si sarebbe espresso nel concilio del 1080: « Siccome Enrico ha perduto lo scettro per fraudolenza, ribellione ed orgoglio, così Rodolfo acquisti l'impero per obbedienza, umiltà, verità. Ed ora supplico voi, padri e principi della chiesa cattolica che facciate conoscere al mondo che *voi sciogliete e legate nei cieli e che in vostra mano sono gli imperi, i regni, i ducati, tutti i beni e gli onori degli*

uomini. Imperocchè, vivendo, avete tolto ai malvagi e conferito ai buoni i patriarcati, i primati e le sedi vescovili: e se ora, beati in cielo, sedete arbitri delle cose dell'anima, che non potrete nelle cose dei corpi? Se *tu S. Pietro, giudichi gli angioli sovrani ai monarchi del mondo, quanta autorità non avrai sopra questi che sono i servi degli angioli?* (45) ».

Quando così, con la dottrina di Gregorio, si è giunti a tanto alta vetta del potere pontificio, da affermare che nel mondo umano nulla debba farsi senza il beneplacito del pontefice, così come, nell'universo, niente può avvenire senza o contro il sommo volere di Dio; quando tal vetta abbiamo, idealmente almeno, conquistato, può ben Gregorio esclamare: « *Unicum est nomen in mundo, papae videlicet* » (46). A tal punto ogni altro scopo viene assorbito e sottomesso da questo: persuadere la cristianità, e specialmente coloro che di essa ne reggono le sorti, ad abbracciare volentieri quest'ordine sociale che, solo, conduce o può condurre alla eterna salvezza e solo quindi risponde al fine etico supremo della umanità. Così sotto questo aspetto si può ben affermare o consentire che la ierocrazia gregoriana abbia un carattere etico. In quanto cioè la morale si identifica con la religione e questa, per mezzo della chiesa e del suo capo, si pone arbitra suprema di tutta la vita. Così il gregorianesimo, partito, come vedemmo, da fini etici particolari e determinati, giunge, per una ininterrotta catena ideale di motivi svolgentisi nella loro sincerità logica sotto la forza delle cose, e con l'affermazione generica della morale implicita ad ogni religione in genere e a quella cattolica in ispecie, la morale dell'*al di là*, la morale eteronoma imposta dalla divinità all'uomo, — giunge all'affermazione di un sistema sociale, che accentra il potere nelle mani del rappresentante di Dio sulla terra. In questa visione comprensiva di tutta la società restano così racchiusi quei primitivi scopi etici particolari, da cui prese le mosse il partito della riforma e quindi il gregorianesimo, e non diventano che mezzi concorrenti e cooperanti anch'essi al conseguimento dello scopo

supremo. Così si ha una quasi completa inversione nel valore dei motivi determinanti l'azione papale. Quei primitivi scopi particolari, pel conseguimento dei quali, quasi come mezzo necessario, si affaccia la grandiosa visione dell'ordinamento sociale ierocratico, quando questa, per la già detta legge della eterogenesi dei fini, diviene a sua volta uno scopo molto più complesso ed universale da conseguire, essi primitivi scopi non si obliterano del tutto, ma, assorbiti da quello supremo, si maturano divenendo mezzi. Così infatti la purificazione dell'elemento ecclesiastico, la quale devesi effettuare principalmente col sottrarre i vescovi alla investitura laica e sottoporli a quella ecclesiastica, è un mezzo per formarsi un esercito fido e devoto, che, nella unica ma tenace dipendenza che lo assoggetta, trovi la forza di dominare la sottomessa società. Il celibato ecclesiastico che deve mondare i ministri del Signore dalle sozzure della carne, nelle cui lascivie s'eran lasciati trascinare, sarà un mezzo per rompere i legami che, mentre attaccano saldamente, sottomettono anche perciò i ministri di Dio, dominatori e giudici, al mondo da dominare e da giudicare.

§. V. — *Essenza ierocratica della dottrina di Gregorio VII.* — Così in una esposizione sommaria ma, per quanto abbiamo saputo, fedele del gregorianesimo abbiamo cercato di dimostrare come esso, nei suoi vari aspetti, dipenda logicamente da quei due principi che abbiamo indicati come fondamentali di esso, e che erano ritenuti veri da tutta la società contemporanea di Gregorio VII. Perciò noi pensiamo, col Rocquain (47), che questi, più che un novatore vero e proprio al grado nel quale ce lo vuol presentare il Döllinger, sia un logico terribile che da un'idea prima tira, senza esitare, le più lontane conseguenze. Ma pensiamo anche che egli non sia, come vorrebbe lo stesso R., un logico tale che voglia imporre al mondo la logica del suo pensiero. Non egli vuole imporre al mondo la logica del suo pensiero; bensì la logica dei principî dal mondo accettati si fa strada attraverso il pensiero di

Gregorio e trova, in questo, il suo rappresentante, che, anche senza di lui, prima o poi avrebbe ugualmente trovato: è logica dei fatti che deve sprigionarsi necessariamente dal cozzo di elementi contrastanti. È il coronamento logico del cattolicesimo; è la conseguenza necessaria ed imprescindibile da una parte della divisione, bandita da Cristo, del potere spirituale dal temporale, dall'altra del contenuto religioso — qualunque questo sia: etico, mistico, o escatologico — dato al concetto della vita. E la stessa lotta diuturna, perenne, incessante che dalla esplicita affermazione del gregorianesimo venne a stabilirsi tra la chiesa e lo stato serve a dimostrare che la pianta ecclesiastica, sviluppatasi nel campo latino dal seme della parola religiosa di Cristo, avea finalmente, attraverso una gestazione profonda, dato con esso, il frutto più alto che le fosse concesso produrre: l'assorbimento del potere umano in quello divino e quindi sacerdotale: la ierocrazia. Di qui la lotta: la forza umana conquisa non vuole abdicare a sè stessa, ma pur non sa subito rinnegare i principi in nome dei quali è stata conquistata (48). La ierocrazia adunque nel suo valore sociale politico era il portato necessario del cattolicesimo e del papato, e tale fu la dottrina professata e in teoria e in pratica da Gregorio. Ora quando noi diciamo che la dottrina di Gregorio fu una vera e propria ierocrazia, non intendiamo limitare in alcun modo il valore teocratico di essa dottrina, ma solo indicare più propriamente, come già dicemmo (49), quella specie di teocrazia che si afferma mediante il sacerdozio, facendo capo al sommo sacerdote di Cristo. Il Labanca invece ritiene che Gregorio agognasse non ad una teocrazia, ma bensì ad una ierocrazia universale; e ciò nel senso che egli (Gregorio) tendesse « a far predominare la religione cristiana sui depravati costumi del mondo sociale » (50), e la sua dottrina quindi avesse soltanto un carattere etico. Dopo quanto del gregorianesimo noi abbiamo detto, documentando le nostre asserzioni con pensieri tratti dalle lettere dello stesso Gregorio, sarebbe quasi superfluo fermarsi a dimostrare, come la dottrina di Gregorio non abbia e non possa avere questo esclusivo carattere etico, ma

abbia sopratutto un carattere sociale e politico, e sia perciò, nella sua forma ierocratica, una vera e propria teocrazia. Se per teocrazia devesi intendere il predominio della legge divina e religiosa su quella prettamente umana e civile, è necessariamente teocratica una dottrina che sostenga la dipendenza del potere temporale che esprime e rappresenta quest'ultima legge, dal potere spirituale che esprime e rappresenta la prima, e quindi sostenga l' assoluto predominio del sacerdozio sul principato, del pontefice sull' imperatore. Una simile dottrina non può essere soltanto, dirò, un sistema etico, ma convien che sia necessariamente un sistema politico. Certo noi non neghiamo che la dottrina gregoriana abbia o possa avere, nella mente del suo strenuo sostenitore, anche tale *carattere etico;* ma riteniamo che, nella sua essenza complessiva, essa comprende un sistema che abbraccia tutto l' organismo sociale, perchè questo sia plasmato in un certo determinato modo che noi abbiamo detto ierocratico e che quindi comprende anche quell' aspetto etico, cui si vuole informata la società tutta. Che anzi, sotto un certo riguardo, l' attuazione stessa di questo ultimo carattere importa che la ierocrazia gregoriana, più che soltanto etica come vuole il Labanca, sia un sistema sociale comprendente in sè ogni aspetto della vita e specialmente quello politico. Infatti, concepita la legge morale come emanazione diretta della legge divina, anzi come un aspetto stesso di questa, e data a questa legge divina un rappresentante unico ed infallibile; è indispensabile che, se si vuole imporre alla società un carattere etico che essa non abbia, la legge umana si assoggetti a quella divina e quindi i rappresentanti della prima siano sommessi a quelli della seconda. Sommessi non soltanto come uomini, ma come rappresentanti del potere umano che essi ripetono da Dio, alla cui legge morale gli uomini devono essere informati. Perciò appunto anch' essi, i principi, sono membri della chiesa che devono rispondere verso Dio, e quindi verso il capo di essa, della salvezza delle anime di coloro che son da essi governati: « De tot enim hominibus Deo reddituri sunt rationem, quot

suae dominationi subditos habuerunt » (51). E sotto tal riguardo lo stesso Labanca è, io credo, implicitamente costretto a dare un tal valore sociale e politico al sistema gregoriano, anche proprio quando ne afferma il carattere etico essenziale, quando, cioè, dice che Gregorio aspirò a far predominare la religione cristiana sui depravati costumi del mondo sociale. Certo qui il Labanca non può intendere che Gregorio voleva che la religione cristiana fosse riconosciuta ed abbracciata come l' unica e la vera; perchè già, come religione, il cristianesimo, nel campo di azione di Gregorio, dominava sovrano. Perciò quelle parole del Labanca devono significare che Gregorio aspirava a far si che il cristianesimo entrasse nella pratica della vita, in modo che i costumi e le azioni degli uomini fossero completamente informate da esso. Ora, se la pubblica professione di fede che il cristianesimo vincitore era già riuscito ad ottenere, non riusciva peraltro a conformare ad esso i costumi degli uomini che tale professione facevano, era naturale che si ritenesse, come Gregorio riteneva, che ciò avveniva, perchè la legge divina era ostacolata dalle inframmettenze umane, per sopprimere le quali era necessario porre la legge divina suprema ed arbitra di tutte le altre, che da essa doveano ricevere il loro valore di legge. In breve, il predominio morale, cui il cristianesimo non era riuscito ad ottenere con la semplice professione di fede indipendente ed estranea al resto della vita, si sarebbe conseguito con l'assoggettamento di questa, tutta intera, alla legge di Cristo. Come infatti ottenere altrimenti questo predominio? A questo ragionamento generico si connettano le specifiche idee che Gregorio ha intorno alla chiesa, ai principi, ai popoli, e non si potrà non convenire intorno alla essenza dello spirito ierocratico di Gregorio. È un ordinamento politico-sociale quello a cui egli aspira, sia pure coll' intento di render migliore la umanità. E che questa sia l' essenza del contenuto della dottrina di Gregorio, ci è detto non soltanto dalle idee che noi abbiamo accennate o svolte, ma anche dai mezzi che egli riteneva opportuni o necessari per condurre

allo scopo. Egli, e in teoria e in pratica, non rifugge dall'uso della forza, della violenza (52): egli, è vero, ritiene che così la forza è a servizio del vero diritto quello dello spirito, del vero potere quello di Dio; ma questo diritto spirituale e questo potere religioso, quando diventano costrizione temporale, esorbitano necessariamente dal campo morale e religioso per invadere quello sociale e politico. La legge morale non può aver sanzioni se non morali; quando si attribuisce azioni coercitive anche violente, non può più essere legge morale, ma deve esser divenuto diritto sostenuto dalla forza o anche forza che prenda le vesti di diritto, ma sempre un potere umano che, esorbitando dal campo etico teorico e normativo, si affermi in quello della organizzazione umana con valore prevalentemente politico. Il predominio morale non si impone nè si può imporre con la violenza.

Del resto lo stesso Labanca, quando, in altra parte del suo lavoro, torna a parlare di Gregorio, ammette, pur senza dichiararlo esplicitamente, che questi in fondo non agognava che ad una tale ierocrazia pontificia universale. Egli infatti dice (53): « In nessun papa ebbe tanta efficacia la massima che ciò che è spirituale deve signoreggiare su ciò che è corporale, quanto in Gregorio VII. Per conseguenza *con lui e per lui il papato divenne risolutamente una istituzione politica,* nel senso non già che la chiesa doveva essere un governo politico, anzichè religioso, ma nel senso che la chiesa, come visibile e spirituale regno di Dio, deve dominare in maniera disinteressata, per amore di giustizia, su tutti gli altri regni visibili e materiali del mondo . . . Le sue lotte formidabili contro Enrico IV si appoggiarono sempre su la massima: che il *potere spirituale dei Papi, essendo superiore al potere imperiale dei principi, deve sorvegliarli ed anche deporli* per la indipendenza della chiesa, e per il bene morale dei popoli ». Parmi veramente che queste parole non abbiano bisogno di illustrazione: questo controllo e potere supremo che una istituzione, divenuta, come il Labanca stesso ci dice, istituzione politica, esercita su qualsiasi potere tem-

porale, pur giustificandosi col potere spirituale, non è che vero e proprio dominio politico e sociale. Inoltre, nel brano prima citato, il Labanca negava il carattere politico al pensiero ed all'azione di Gregorio, in quanto appunto negava che, secondo Gregorio, i principi fossero vassalli del papa, ed affermava che non avevano riscontro con la vita e con gli scritti di Gregorio VII le sopracitate proposizioni 12 e 27 del dictatus, che cioè il papa potesse deporre l'imperatore e sciogliere i fedeli dall'obbligo di fedeltà verso un re iniquo. Ora invece nel brano ultimamente citato a noi pare che egli ammetta in Gregorio tale diritto. Per tutto ciò fa d'uopo che il Labanca stesso convenga che Gregorio non volle soltanto il regno della morale cristiana, ma volle anche il regno universale del papa sulla umanità, quasi come riflesso del regno infinito di Dio sull'universo.

NOTE DELLA PARTE PRIMA

CAP. 1.

(1) Cfr. il " *Gomorrhianus* „ e le lettere di Pier Damiani riguardanti specialmente la corruzione del clero in alto e in basso.

(2) Ep. I, 15 in G. Voigt *Storia di papa Gregorio VII* (Versione di F. Vergani con introd. di Jager — Milano 1847), pag. 128.

(3) Voigt — *op. cit.* — pag. 129.

(4) Voigt — *op. cit.* — pag. 128.

(5) Ep. IV, 9 in Voigt — *op. cit.* — pag. 12 (Introd. di Jager)

(6) F. Rocquain — *Étude sur Gregoire VII* — in Journal des Savants — Avril 1872 — pag. 258.

(7) Registrum Gregorii VII — Ep. I, 65 in Jaffe — *Monumenta gregoriana* — (Berolini 1865) pag. 84.

(8) Reg. I, 67 — ibidem, pag. 86.

(9) „ II, 10 — „ „ 124.

(10) „ II, 20 — „ „ 134.

(11) „ VIII, 53 — „ „ 506.

(12) „ V, 20 — „ „ 316.

(13) „ II, 2 — „ „ 109.

(14) „ VI, 37 — „ „ 375.

(15) „ II, 5 — „ „ 113-117.

(16) A tal proposito cfr. anche le lettere citate da Gosselin in *Pouvoir du Pape au moyen age* (Paris 1845) pag. 367-373. Questi però naturalmente, data l'indole ed il fine del suo lavoro, cerca poi di dimostrare, che il chiericato era superiore anche moralmente al laicato. Ciò che in seguito diremo, dimostra invece come tale superiorità morale non c'era e non poteva esserci nella chiesa. Si tratta di eccezioni — e si spiega che esse si trovino nei monasteri e negli eremi che si dipartono dalla vita — che, a ricercarle, troveremmo anche nei laici.

(17) Cfr. F. Novati — *Le origini* — nella " Storia letteraria d'Italia scritta da una società di professori „ (F. Vallardi - Milano) — pag. 11-12.

(18) L'inizio della formazione di tale organismo risale ai primi secoli della chiesa, ma naturalmente, perchè esso si rinsaldi ed abbia sviluppo, ha bisogno di poter prima pubblicamente affermare, senza contrasto, il proprio diritto alla esistenza; ciò, come è noto, avviene con Costantino il grande. Il processo genetico della chiesa, quale già al tempo di Gregorio risultava costituita, è stato un processo di successiva e progressiva unificazione gerarchica. Dalla democratica comunità cristiana primitiva ai presbiteri, dai presbiteri agli episcopi, da questi ai metropoliti, dai metropoliti ai patriarchi, da questi al papa è sempre lo stesso processo di assimilazione e coesione di parti per fortificare l'organismo. Cosifatto processo dimostra la necessità suaccennata della formazione di un organismo. A proposito di tale genesi della Chiesa cfr. G. Romano — *Le dominazioni barbariche* — nella Storia politica d'Italia scritta da una società di professori (Vallardi - Milano), — lib. I cap. II.

(19) Le clergè, qui, en vertu de son caractère, aurait dû porter la règle au milieu de ce désordre, offrait lui - même l'exemple de tous les dérèglements. „ Rocquain - *art. cit.* - pag. 258. Noi però nel testo abbiamo dimostrato che questo fenomeno dovea necessariamente avvenire, a meno che il cristianesimo non avesse sempre conservata quella posizione combattiva che ebbe nei primi secoli, il che era impossibile. Perciò il fenomeno notato dal R. non è strano ed ha la sua spiegazione logica. Gli ecclesiastici erano in fondo forse più cattivi ed immorali degli altri loro contemporanei; ma non per maggiore loro malvagità d'animo, ma perchè, uomini viventi la vita del loro tempo, si trovavano in condizioni d'ambiente, che alle volte favorivano, alle altre rendevano necessaria la violenza ed il delitto.

(20) B. Labanca — *Il papato* — (Bocca - Torino 1905). Cfr. specialm. a questo riguardo il cap. VII.

(21) Vedasi in Labanca — *op. cit.* — come non possa ammettersi che Pietro sia stato episcopo di Roma e tanto meno che il voluto episcopato sia durato 25 anni. Cfr. specialm. il cap. VII.

(22) Voigt — *op. cit.* — cap. II, pagg. 139 e seg.

(23) Ibidem pag. 125.

(24) „ „ 127.

(25) Al prop. cfr. A. Solmi — *Stato e Chiesa da Carlomagno fino al concordato di Worms* (Modena 1901) pagg. 42 - 47.

(26) « Se per il sec. X tale moto non si diffuse molto oltre dei chiostri, ebbe tuttavia un influsso notevole su qualche grave spirito ecclesiastico e si ricollegò poi al papato e alle riforme

che dominarono nel sec. XI. Nell'Italia sopratutto, ove la cultura ecclesiastica non fu strettamente monacale, la riforma si determinò presto anche presso le chiese vescovili.... » Solmi — *op. cit.* — pag. 43.

(27) Per il nascere ed il formarsi di tale partito nella chiesa, cfr. Prutz. *Storia degli Stati medioevali nell' Occid. da Carlomagno fino a Massimiliano.* (Vol. VI della Sez. II della Storia universale di G. Onken — Milano — 1896).

(28) Non dico « monastica », perchè pare che Ildebrando non sia stato monaco. La quistione è ampiamente trattata in W. Martens, *Gregor VII, sein Leben und Wirken* (Voll. 2 — Leipzig — 1894) Vol. II, pagg. 251 - 297.

(29) Riguardo tal progresso nella indipendenza della elezione pontificia dall' intervento imperiale, reso nullo nell' elezione dello stesso Ildebrando, cfr. Rocquain, *artic. cit.*, pagg. 259 - 263.

(30) Con la parola *ierocrazia* noi non intendiamo, in fondo, dare al sistema gregoriano un valore diverso da quello che gli si dà, quando lo si chiama *teocrazia;* ma solo indicare, seguendo il Martens, con una parola più propria il sistema Gregoriano, distinguendolo dall' antica teocrazia israelitica: « Vom Hierokratischen ist das Theokratische scharf zu unterscheiden. In der Theokratie des Alten Bundes leitete Gott selbst als Monarch das ausewählte Volk; an der Spitze der Kirche des Neuen Bundes aber steht der Papst als Stellvertreter unsichtbaren Hauptes der Heilsanstalt ». Martens — *op. cit.* — vol. I, pag. VIII - IX.

(31) Riguardo a ciò cfr. anche l'ultima parte di questo lavoro.

(32) Solmi — *op. cit.* — pag. 72.

(33) A proposito di ciò cfr. la parte III di questo lavoro.

(34) Cfr. G. Romano — *op. cit.* — pag. 492.

(35) Una falsificazione fatta dallo stesso Gregorio sarebbe, secondo il Döllinger, quella perpetrata nella lettera scritta ad Ermanno di Metz, nella quale, mediante opportune omissioni e ravvicinamenti di frasi staccate, Gregorio fa dire al papa Gelasio il contrario di ciò che questi in effetti disse. Il Rocquain, nello studio citato, cerca di attenuare la colpa di Gregorio, dicendo che egli forse non fu il compilatore della lettera, ma solo il sottoscrittore e perciò più che il reo fu il complice della falsificazione. Su questo argomento delle falsificazioni cfr. i § 1 e 2 (pagg. 31 - 49) di I. Döllinger — *La papauté. Son origine au moyen âge et son develloppement jusqu' en 1870* (Paris — 1904). È la traduzione francese di una nuova edizione dell'opera comparsa la prima volta nel 1869 col titolo: *Il Papa e il concilio,* e sotto lo pseudonimo di Janus.

(36) « On a prétendu que sans le pseudo-Isidore, il n'y aurait point eu de Gregoire VII. Cette assertion n'est entierement juste qu' autant qu' elle signifie que les fictions d'Isidore ont constitué la large assise sur laquelle les Grégoriens ont construit leur édifice. » — Döllinger — *op. cit.* — pag. 38.

CAP. II

(1) Ecco quali sono, nell' ordine in cui si trovano, queste 27 proposizioni (i numeri d' ordine li ho aggiunti per comodità di consultazione):

« 1. Quod Romana Ecclesia a solo Domino sit fundata.

2. Quod solus Romanus pontifex jure dicatur universalis.

3. Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare.

4. Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus; et adversus eos sententiam depositionis possit dare.

5. Quod absentes papa possit deponere.

6. Quod cum excommunicatis ab illo inter cetera nec in eadem domo debemus manere.

7. Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica Abbatiam facere, et e contra divitem episcopatum dividere et inopes unire.

8. Quod solus possit uti imperialibus insigniis. (Cfr. Exemplar Costantini imp., in Decretal. Pseudoisidor.)

9. Quod solius papae pedes omnes Principes deosculentur.

10. Quod illius solius nomen in Ecclesiis recitetur.

11. Quod hoc unicum est nomen in mundo.

12. Quod illi liceat imperatores deponere.

13. Quod illi liceat de sede ad sedem, necessitate cogente, Episcopos transmutare.

14. Quod de omni Ecclesia quocumque voluerit, clericum valeat ordinare.

15. Quod ab illo ordinatus alii Ecclesiae praeesse potest, sed non militare; et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere.

16. Quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari.

17. Quod nullum capitulum, nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate.

18. Quod sententia illius a nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit.

19. Quod a nemine ipse iudicari debeat.

20. Quod nullus audeat condemnare Apostolicam sedem appellantem.

21. Quod maiores causae cuiuscumque Ecclesiae ad eum referri debeant.

22. Quod romana Ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, scriptura testante, errabit.

23. Quod romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus, testante S. Ennodio Papiensi Episcopo (in libello apologetico pro synodo IV Romana, verbis his: « Quis enim sanctum esse dubitat, quem apex tantae dignitatis attollit; in quo, si desint bona acquisita per meritum, sufficiunt, quae a loci decessore praestantur? »), ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in Decretis beati Symachi papae (in Pseudoisidoriana Symmachi synodo quinta, Ennodii libellum approbante) continetur.

24. Quod illius praecepto et licentia subiectis liceat accusare.

25. Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.

26. Quod Catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae.

27. Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere ». Gregorio VII, Registri Lib. II, 55 a, in Jaffe — *op. cit.*, pagg. 174 - 176.

(2) Il Labanca però ritiene (*op. cit.*, pag. 91) che le propos. 8ª, 9ª, 12ª, 24ª, e 27ª, pur essendo del tutto conformi all' ambiente dei secoli XI e XII, *non abbiano riscontro con gli scritti di Greg. VII* e con tutta la vita di lui (di questa opinione del Labanca avremo agio di occuparci più innanzi).

Il Martens poi ritiene che la proposizione 8ª non armonizzi del tutto col sistema di Gregorio. Ciò perchè egli dà ad essa una interpretazione strettamente letterale, criticando l' interpretazione larga di quell' uti data dal Voigt, dal Gfrörer ecc. (Vol. II, pag. 321 - 322), e poi naturalmente si domanda: « Wenn der zweite Brief an Hermann von Metz hervorherbt, dass der Exorcist, der Jnhaber einer niederen Weihe, als imperator spiritualis über die Koenige dieser Erde erhaben sei, — was konnte dann dem Oberhaupte der Kirche daran liegen, sich mit den Abzeichen irdischer Machthaber zu schmücken? » Noi non entriamo quì a discutere a pieno del significato e valore di tal proposizione, ma in generale riteniamo che non si debba a quell' uti dare il significato di servirsi nel senso di adoperare ad uso personale. Quell' uti lì vuol dire disporre, *servirsi delle insegne* per concederle — naturalmente insieme alla autorità imperiale

— a chi di esse era ritenuto degno. Così intesa quella proposizione non sarebbe più in opposizione con tutta la dottrina di Gregorio, ma emanerebbe da essa.

(3) Voigt — *op. cit.* — pag. 451.

(4) Baronius — *Annales ecclesiastici* — anno 1076, § XXXI.

(5) Fh. Labbe — *Concilia sacrosancta.*

(6) *Artic. cit.*, pag. 309.

(7) Così N. D'Alessandro (Hist. ecclesiast. saec. XI), Fleury (Storia della Chiesa), Gosselin (Pouvoir du pape ecc.)

(8) Ciò sostiene il Giesebrecht in *Die Gesetzgebung der römischen Kirche zur Zeit Gregors VII.* (Münchner historisches jahrbuch — 1866). Egli fa giustamente notare che la dizione *Dictatus papae* ricorre parecchie volte nel Registro di Gregorio per indicare brani che sono opera personale di lui, e che i dubbi su l'autenticità del dictatus non hanno in fondo alcuna solida base. L'opinione del Giesebrecht seguono il Döllinger (*op cit.* pag. 39) ed il Friedrich autore delle copiose note che fan seguito al testo del Döllinger (n. 145 pag. 298).

(9) *Artic. cit.*, pag. 310.

(10) Il dictatus ha il num. 55 a (Jaffe, *op. cit.*, pag. 174), la relazione quello 52 a (Jaf., pag. 170).

(11) Forse un indizio favorevole alla autenticità del Dictatus può anche essere il ricorrere nelle lettere di Gregorio non solamente le stesse idee ma anche le stesse citazioni. P. es., nella famosa lettera al vescovo di Metz Ermanno (Reg. VIII, 21), Gregorio, volendo dimostrare « quod, come dice nel Dictatus, romanus pontifex meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus » espone il brano dei decreti di Simmaco, ai quali avea accennato nello stesso Dictatus.

(12) *Op. cit.*, vol. II, pag. 298-413. Il cosidetto Registrum minus in otto libri, che noi conosciamo, deve essere stato tratto dal Registrum maius. Sulla quistione del Reg. Greg. cf. anche F. Rocquain — *La papauté au moyen âge* (Paris 1881), p. 371-377.

(13) *Op. cit.*, vol. II, pag. 334.

(14) ibidem pag. 311-12.

(15) Cfr. a prop. Solmi — *op. cit.* — pag. 136-37.

(16) Il Labanca si schiera senz'altro tra quelli che non credono alla autenticità del Dictatus. Egli però non esamina la questione, ma si ferma solo a ricordare come il P. Natale Alessandro abbia, nella sua Hist. eccles. del 1721, dimostrato che il Dictatus non appartiene a Gregorio. Non accenna neppure come in epoca molto più recente storici autorevoli ne sostengano invece l'autenticità. Tale accenno era forse necessario, tenuto conto

che il L., nel suo giudizio intorno all' essenza del gregorianesimo, si appoggia appunto sulla falsità del Dictatus. (Cfr. *op. cit.*, pag. 90-92).

(17) Cfr. la discussione che ne fa il Labanca (*op. cit.*, pag. 149-170) che si trattiene ad esporre i due indirizzi che sono prevalsi dopo la Riforma del sec. XVI riguardo a questi due famosi passi di Matteo: l' indirizzo esegetico - dogmatico e quello storico - critico. Però le nostre considerazioni e le nostre induzioni non restano infirmate per nulla, qualunque sia l' attendibilità originaria di tali versetti.

(18) *N. T. — Ev. sec. Matthaeum* XVI, 18 e 19. Sulla importanza fondamentale di Pietro e della sua pienezza di potere pel gregorianesimo cfr.: Döllinger, *op. cit.*, pag. 41; e Martens, *op. cit.* vol. II pag. 5 - 12: « Der heilige Petrus und dessen Machtfülle ».

(19) Per gli scrittori, specialmente politici, contemporanei di Gregorio, partigiani od avversari di lui, cfr. Solmi, *op. cit.* pagg. 51 - 54. Per l' esposizione delle loro dottrine circa la società e lo stato cfr. i capit. seguenti di detta opera.

(20) Cfr. lettere di Greg. citate dal Voigt, *op. cit.*, pag. 257.

(21) Cfr. Dictatus papae e specialm. le proposiz. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 14, 15, 16, 17, 25.

(22) Voigt — *op. cit.* — 255-56.

(23) Cfr. al riguardo il già *citato artic.* del Rocquain su Greg. VII (pag. 306 - 8).

(24) Ibidem pag. 304-05.

(25) Voigt — *op. cit.* — pag. 256 (*Reg. Greg.* I, 7; V, 10; VI, 20; I, 75).

(26) Ibidem (I, 39). — Notisi che l' estratto delle idee di Gregorio dalle lettere di lui, fatto dal Voigt, pur rispondendo pienamente ai pensieri in esse espressi da Gregorio, come riconosce lo stesso canon. Jager introduttore ed annotatore dell'opera del Voigt, non ne riporta letteralmente le parole.

(27) *op. cit.* — pag. 43. Il Döllinger dimostra, come, per dar anche le prove di questa infallibilità, Gregorio ed i gregoriani siano ricorsi a falsificazioni.

(28) Voigt — *op. cit.* — 257.

(29) » » 256-57.

(30) Solmi — *op. cit.* — pag. 129 - 131.

(31) Voigt, *op. cit.*, pag. 255.

(32) » » 254.

(33) La dipendenza generica del potere temporale da quello spirituale è affermata in quasi tutte le lettere, e più in tutte le azioni di Gregorio, che riguardino in qualche modo re od im-

peratori. P. es. cfr. Ep. I, 75; II, 5, 18, 32; VIII, 20 ed altre che riguardano tutte il re di Francia. Cfr. pure Ep. VII, 23, nella quale Gregorio, per persuadere Guglielmo I re d'Inghilterra a prestare intiera ed esemplare ubbidienza alla chiesa, fa il seguente ragionamento: « Exemplum tibi te ipsum propone. Sicut enim velles ab eo, quem ex misero et pauperrimo servo potentissimum regem fecisses, non immerito honorari; sic et tu, quem ex servo peccati misero et pauperculo — ita quippe omnes nascimur — potentissimum regem Deus gratis fecit, honoratorem tuum omnipotentem Jesum honorare semper studiose festina » (Jaffe — *op. cit.* — pag. 416). Dunque Guglielmo deve onore a Gesù e quindi ubbidienza al papa, della quale appunto in questa lettera si tratta, in quanto sol da Dio, e quindi da chi ne è il rappresentante sulla terra, egli, misero peccatore, deve ripetere il suo potere.

(34) Il periodo sul quale specialmente si può fondare la prima ipotesi è il seguente: « Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, *mundi principe diabolo videlicet agitante*, super pares scilicet homines, dominari coeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt? » Reg. VIII, 21. Ora il Solmi (*op. cit.*, pag. 107 - 09) ritiene che « l'affermazione dell'origine inferiore, umana o diabolica, dello stato è veramente sicura nel pensiero di Gregorio »; laddove il Martens (*op. cit.* vol. II, pag. 16 - 18) ed il Cipolla (*Riv. stor. ital.*, N. 5, Vol. I, pag. 188 - 89) sostengono « che nei passi di Gregorio non si ha una esposizione dottrinale, ma una semplice affermazione che, di fatto, molte volte assumono lo Stato persone inette o malvage, che sono di natura diabolica, e spesso, per ciò, le monarchie vengono delittuosamente costituite (Solmi - *op. cit.*, pag. 108 n. 4) ». Altrove però (pag. 81, n. 2) lo stesso Solmi afferma che « anche il grande nemico del regno, Gregorio VII, indirettamente sembra in qualche luogo, riconoscere l'origine divina dello Stato ». Ma aggiunge che « si deve tuttora notare che tale attribuzione divina si fa qui solo a scopo di imporre, al re, sotto l'aspetto della religione, i doveri cristiani ».

Noi però, senza entrare in una discussione critica del passo precedente di Gregorio, riteniamo che questi in molti luoghi e ripetutamente, affermi ed ammetta senz'altro la natura divina dello stato.

(35) Voigt - *op. cit.*, pag. 256.

(36) Solmi - *op. cit.*, pag. 150. - Cfr. anche Scaduto - *Stato e Chiesa negli scritti politici dal 1122 al 1347.* (Firenze, 1882).

(37) Solmi - *op. cit.*, pag. 130.

(38) Reg. IV, 3 - Riguardo a queste pene ierocratiche cfr. Martens, *op. cit.*, vol. II, pag. 22-43.

(39) Cfr. nota 2 di questo cap.

(40) « Beatus quoque Gregorius papa reges a sua dignitate cadere statuit, qui apostolicae sedis decreta violare praesumpserint, scribens ad quendam senatorem abbatem his verbis: Si quis ecc. » VIII, 21 (Jaffe, *op. cit.*, pag. 455).

(41) « Alius item romanus pontifex, Zacharias videlicet, regem Francorum, non tam pro suis iniquitatibus quam *pro eo, quod tantae potestati non erat utilis*, a regno deposuit, et Pipinum Caroli Magni imperatoris patrem in eius loco substituit; omnesque Francigenas a iuramento fidelitatis, quod illi fecerant, absolvit ». Idibem, pag. 458.

(42) Come poi queste due ultime pene, la deposizione e l'assoluzione dall'obbligo del giuramento di fedeltà, possano anche essere principali ed indipendenti, ved. in Solmi, *op. cit.*, p. 130, n. 6.

(43) « Quodsi vos audire noluerit et, abiecto timore Dei, contra regium decus, contra sui et populi salutem, in duritia cordis sui perstiterit, *apostolicae animadversionis gladium nequaquam eum diutius effugere posse*, quasi ex ore nostro sibi notificate. Propter quod et vos, apostolica auctoritate commoniti atque constricti, matrem vestram sanctam romanam et apostolicam Ecclesiam debita fide et obedientia imitamini; et ab eius vos obsequio atque communione penitus separantes, per universam Franciam omne divinum officium publice celebrari interdicite. Quodsi nec huiusmodi districtione voluerit resipiscere, *nulli clam aut dubium esse volumus, quin modis omnibus regnum Franciae de eius occupatione, adiuvante Deo, temptemus eripere* ». - II, 5 (Jaffe - *op. cit.* - pag. 117). È chiaro che il temptemus devesi riferire alla possibilità materiale del conseguimento dello scopo; in niun modo si può riferire al diritto che di ciò fare il papa evidentemente si attibuiva.

(44) Cfr. in Voigt, *op. cit.*, pag. 563, come dagli storici sia messa in dubbio specialmente l'iscrizione. Del resto il fatto che alcuni cronisti contemporanei a Gregorio danno per vera tale iscrizione, sta ad indicare l'ordine di idee in cui era Gregorio.

(45) Voigt, *op. cit.*, pag. 562-63.

(46) Dictatus, prop. 11. Noi crediamo col Martens che qui non si voglia significare che solo al vescovo di Roma si debba dare il nome di papa, perchè nel sec. XI già era generale l'uso di tal nome per indicare il capo supremo della Chiesa; ma si voglia invece esprimere che nulla possa paragonarsi al nome ed

alla dignità pontificia: « Nach meiner Auffassung will der Satz ausdrücken, der Name des Papstes oder, besser gesagt, die papstliche Würde sei enzigartig, nichts auf Erden könne ihr verglichen werden. Gregor selbst gebraucht in ep. 1 und R. I, 31 das Wort unicus in Verbindung mit filius; er legt dies Prädikat dem Könige Wilhelm von England bei, um dessen hervorragende, ausgezeichnete Stellung zu rühmen ». Mart. (vol. II, p. 323).

(47) *Art. cit.*, pag. 302. « C' est moins un novateur, à proprement parler, qu' un logicien terrible, qui d' une idée premiére tire sans hésiter les plus lointanes consequences et *veut imposer au monde la logique de sa pensée* ».

(48) Lo svolgimento di questi concetti vedasi nella Parte III.

(49) Cfr. nota 30 del cap. I.

(50) *Op. cit.*, pag. 89.

(51) Reg. VIII, 21 (Jaffe pag. 462).

(52) Cf. Martens, *op. cit.* vol. II, pag. 32 - 34. - Cfr. anche Rocquain, *art. cit.*, pag. 313.

(53) *Op. cit.*, cap. VIII, pag. 209.

PARTE SECONDA

La ierocrazia nel pontificato di Innocenzo III

« Vicarius Jesus Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis, citra Deum, ultra hominem, minor Deo, maior homine. »
- Innocenzo III. -
(Cfr. Potthast - Reg. Pont. Rom.)

CAPITOLO I.

Sovranità ecclesiastica e religiosa.

« A me si dicono quelle parole del profeta: Ecco io ti do oggi autorità sopra le genti e sopra i reami, affinchè tu *diradichi e distrugga, disperda e dissipi, edifichi e pianti* ». Innoc. III - In consecratione Rom. pontificis, Sermo I. (1).

§. I. — *Gregorio VII ed Innocenzo III.* — Con Gregorio VII il potere religioso avea finalmente ascesa e conquistata la vetta suprema della sovranità e vi avea inalberato il vessillo della ierocrazia. Questo fu piantato, come in granitica base, nella stessa religiosità cattolica della vita, in modo che non potesse essere abbattuto se non mediante la rovina di quella. E la base fu salda e tenace; tanto più salda, quanto più restii si era a riconoscergliene il carattere. Così potè il vessillo della ierocrazia sventolare a lungo, simbolo, se non di effettivo dominio, di nominale ma pur riconosciuto potere.

Gregorio però non avea potuto, nonostante l'umiliazione di Canossa, far effettivamente pesare sulla cristianità l'affermato potere ierocratico. Troppi elementi si ribellavano a questo supremo giogo che essi si trovavan costretti ad accollarsi; nè la chiesa stessa era un organismo compatto, come era necessario che fosse stata, per servire qual docile strumento nelle mani del pontefice. Perciò si può dire che Gregorio lasciò ai suoi successori una ricca eredità di diritti da far valere, più che un grande patrimonio di conquiste già compiute. Naturalmente la parte di sovranità più contrastata — ed era la massima parte e la più eccelsa — era quella politica, e non da parte del popolo che in generale non avea coscienza della sua propria sovranità, ma da parte dei principi che del popolo non doveano essere l'espressione, ma solo i governatori, che da Dio, o da chi per lui, ne aveano ricevuto il mandato. Menzogna che ancora oggi in tutto od in parte si continua. Queste conquiste perciò doveano produrre lotte secolari tra il papato ed il potere temporale, la cui espressione massima era l'impero. In questa lotta l'uno e l'altro dei due contendenti misero a profitto tutti i coefficienti di forza che incontrarono sulla loro via; onde si ebbe anche un papa, sostenitore — vedi ironia del caso — delle libertà municipali, contro un imperatore che cercava di opprimerle. Ma in verità l'uno, Federico Barbarossa, non tendeva che a render vassallo il papa, assicurandosi il dominio della penisola italiana; l'altro, Alessandro III, cercava di impedire che ciò avvenisse, per non discendere al grado dei patriarchi greci, divenendo nel fatto vassallo dell'imperatore (2).

E la chiesa e il papato finiron per trionfare, e lo stato divenne servo. Servitù durata lunghi secoli, nonostante che quest'ultimo, subito dopo la sconfitta, anzi, si può dir, durante lo stesso trionfo, abbia ingaggiata la lotta di riscossa. Le altre due parti dell'universale potere pontificio, quella religiosa e quella morale, per quanto teoricamente e in linea generale molto meno contrastate, avevano però sempre una ripercussione abbastanza profonda e sentita nella vita sociale

e politica. Quindi anche in queste parti il potere pontificio si esplicava con carattere schiettamente temporale, e, se davvero esercitato con rigore ed applicato con vigore, penetrava e subordinava tutta la vita. Perciò noi che vogliamo cogliere con Innocenzo il papato nel momento storico della più ampia attuazione della ierocrazia affermata da Gregorio, dobbiamo appunto vederlo nella esplicazione del suo potere in tutti i tre campi suddetti.

La giustificazione che Innocenzo stesso dava alle azioni da lui compiute o regolate, e che noi ricercheremo soprattutto nelle sue stesse lettere, ci darà la prova del carattere ierocratico della sua condotta; la vastità del quadro che, nella sua grande e varia ricchezza di episodi, ci si parerà dinanzi, dopo che avremo scorso l'immenso campo di azione di Innocenzo considerato qual capo della chiesa e però della cristianità, ci indicherà quale straordinaria altezza il papato avea raggiunta e ci farà intravedere quale irraggiungibile vetta di potere umano esso avesse sognato.

§. II. — *Sovranità ecclesiastica.* — La ierocrazia gregoriana, se da una parte, come già mostrammo, era l'effetto necessario del formarsi dell'organismo ecclesiastico, dall'altra richiedeva che questo fosse compatto e saldo, perchè servisse come efficace strumento di dominio.

E però una gran parte dell'opera effettivamente spiegata da Gregorio tendeva appunto per un verso a rendere più saldi i legami tra il capo e le membra di questo organismo, e per un altro a rompere quelli che legavano queste ultime al potere laico sia regio che imperiale. Perciò prima di esporre i tre principali aspetti — religioso, morale, politico — della ierocrazia nel pontificato di Innocenzo, non è inutile che noi diamo uno sguardo sintetico e complessivo all'organismo ecclesiastico in quanto mette capo a Roma, fermandoci specialmente sui rapporti di soggezione, che legano i vescovi al pontefice, al tempo d'innocenzo.

« La chiesa romana non per umana ma per divina

disposizione è stata preposta a ciascuna delle chiese distribuite in tutto l'orbe ed a tutte prese insieme, cosicchè ad essa quale capo rispondano le altri quali membra, ad essa *il cui pastore affidò agli altri le sue veci in modo che, pur chiamatili a partecipare delle sue cure, egli solo ritenesse la pienezza del potere,* cosicchè gli altri potessero dir di lui dopo Dio: E noi ricevemmo dalla pienezza di lui ecc... » (3). Così i vescovi non sono che i vicari del papa, da cui devono ripetere tutto il loro potere. Il papa perciò sin dalla elezione di un vescovo ha diritto di guardare se la persona eletta è degna del mandato che egli deve affidargli. L'elezione, quindi, fatta dal clero o dal capitolo della diocesi, è soggetta all'esame ed al controllo della corte pontificia, la quale deve giudicare di due cose: del fatto della elezione e della capacità dell'eletto (factum electionis et meritum electi). In seguito a tale esame, fatto a Roma o anche sul luogo, l'elezione vien convalidata o cassata (4). Questo processo che con Innocenzo si è definitivamente stabilito per ogni elezione vescovile, era stato anche esso, dirò, inaugurato da Gregorio, che mediante i suoi legati cercava di fare pervenire alla dignità vescovile persone degne e fide al papato (5). Così la gerarchia ecclesiastica venivasi facendo sempre più salda, fino a che, in tempi più lontani, anche nelle proprie elezioni i vescovi si può dir che non ebbero altra dipendenza che dal papa. Ciò a tutto vantaggio dell'intimo organismo ecclesiastico, la cui saldezza era condizione necessaria di un regime sociale ierocratico. Mentre però tal condizione venivasi attuando, la società cominciava a sfuggire dalle strette di questo regime, ed a vagheggiare un nuovo ideale di vita.

Pur avendo però delegato ai vescovi parte del suo potere ricevuto da Dio, il papa resta sempre nella pienezza di esso, la quale non viene così limitata da questa delegazione (6). Così, riprendendo il confronto fatto altra volta, può dirsi che mentre l'infinito potere di Dio, nel suo trasmettersi al papa per le cose umane, viene sotto questo aspetto in certo modo a limitarsi, perchè l'uomo non può appellarsi imme-

diatamente a Dio, essendo necessario il tramite sacerdotale; il potere pontificio non subisce alcuna limitazione da questa trasmissione. La corte pontificia perciò si sente competente a discutere direttamente in qualsiasi causa. Il papa quindi non è dispensato dal volgere il suo sguardo su tutta la cristianità e dal richiamare a sè quelle cause che a lui sembrino dubbie o mal definite dai vescovi (7). Così la sede pontificia diviene la luce del mondo, « quasi lucerna supra candelabrum disposita », la città di Dio cui tutti devono guardare, « nec civitas possit abscondi quae supra montem est constituta » (8). Di qui un continuo ricorrere direttamente od indirettamente al papa da parte degli ecclesiastici e di tutta la cristianità, e quindi, come necessaria conseguenza, una grande diminuzione del potere dei vescovi, che vedono le loro sentenze perdere sempre più di efficacia a causa della sospensione di esse per l'appello interposto presso la corte pontificia (9).

Per questa stessa condizione, però, di completa soggezione al papa i vescovi devono trovare in lui la loro salvaguardia contro le prepotenze dei principi e le loro indebite ingerenze. Ed Innocenzo più volte scende in lizza contro i potenti del secolo a sostegno dei suoi vescovi, della loro indipendenza e del loro benessere economico.

La Germania, col suo scisma decennale dei due imperatori, gli porse di frequente occasione di esercitare il suo supremo potere sui vescovi, alle volte per difendenderli alle altre, per sospenderli o deporli. Egli è appena salito sul trono, e non sa tenere lo sdegno, perchè l' arcivescovo di Salerno giace prigione in Germania per volere di Filippo di Svevia; perciò comincia a minacciare scomuniche ed interdetti a tutti i principi di Germania e più a colui alla cui custodia esso arcivescovo era affidato (10). Al tempo stesso invia il vescovo di Sutri qual suo legato a Filippo, con l' ordine di sciogliere quest' ultimo dalla scomunica, purchè egli liberi subito l' arcivescovo e presti pubblico giuramento di emendarsi da ciò per cui era scomunicato (11). Filippo promette di aprir le porte della prigione all'arcivescovo di Salerno, e

vien senz'altro dal legato pontificio riammesso nella comunione della chiesa. Ma solo le minacce papali hanno indotto Filippo a liberar l'arcivescovo, o non piuttosto la speranza d'aver così amico il papa nella conquista della contesa corona di Germania, che da poco eragli stata offerta dai principi?

Innocenzo mentre spiega con profitto la sua opera a pro dei vescovi contro i potenti che ne calpestano la dignità, sa anche punire quelli che trasgrediscono i suoi precetti. Il vescovo di Sutri, compiuta la sua legazione, torna a Roma, dove non un premio ma una ben dura pena ne coglie. Egli non avea adempiuti con esattezza gli ordini pontifici, perchè avea assolto Filippo dalla scomunica solo dietro la sua promessa di sciogliere l'arcivescovo di Salerno (promessa che fu subito dopo effettuata) e senza ricevere da lui il voluto giuramento pubblico e solenne di ritrattazione. Perciò lo sventurato vescovo vien deposto dalla dignità e dall'ufficio e relegato su di una isola in un convento (12), dove l'infelice muore di crepacuore. Così Innnocenzo protegge e punisce. Chi vuol godere i benefici della protezione, bisogna che si assoggetti al giogo della servitù.

Nello stesso anno (1198) Innocenzo sospendeva dalla dignità Corrado, vescovo d'Ildesheim, perchè senza autorizzazione pontificia osava accettare il vescovado di Wirsburgo. « Quod Deus coniunxit, homo non separet. In tal modo invero il Signore ritenne per sè la potestà di trasferire i vescovi e l'attribuì e concesse per speciale privilegio a S. Pietro suo vicario, e per mezzo di lui ai suoi successori, e però a noi stessi. Giacchè non un uomo ma *Dio stesso separa ciò che vien separato dal Romano Pontefice*, il quale *fa* in terra le *veci non di un semplice uomo ma del vero Iddio*..e scioglie non per umana ma per divina autorità (13) ». Così Innocenzo giustificava, integrava e confermava, con la dottrina e col fatto, la teoria gregoriana riguardo al diritto pontificio di traslazione dei vescovi: « Quod illi liceat de sede ad sedem, necessitate cogente, Episcopos transmutare (Dictatus, 13) ». Corrado reclamò, perchè era stata contro di lui profferita

sentenza senza averlo citato (nec citatum nec convictum), ed ecco Innocenzo a trovar in ciò una novella colpa in colui che egli più non riteneva vescovo d'Ildesheim (quondam hildesemensi episcopo). « Ma ecco che condanni te stesso in quello che giudichi un altro, giacchè non sta a te giudicare temerariamente di un tuo superiore (14) ». Così toglieva a lui ogni diritto di reclamare: egli non dovea che sottomettersi alla pena e chieder perdono della colpa. Questo egli non fece, e la scomunica non tardò a colpirlo (15), ed un nuovo vescovo lo soppiantò in Hildeseim. L'umiliazione poi da lui fatta in Roma ed il riconoscimento della propria colpa gli riconciliarono il papa che gli lasciò libero l'adito al vescovado di Wirsburgo.

Frattanto le cose di Germania si mettono male per il protetto del papa, e questi perciò punisce con esemplare rigore gli ecclesiastici che con maggiore pertinacia e zelo seguono le parti di Filippo. Leopoldo, vescovo di Wormazia, sostiene a spada tratta Filippo, e perciò vien ritenuta nulla l'elezione di lui ad arcivescovo di Magonza fatta da una parte del clero; laddove per la ragione opposta vien ritenuta valida quella fatta in persona di Sigifredo da un'altra parte del clero favorevole ad Ottone. E quando Filippo sostiene Leopoldo contro Sigifredo, viene questo atto ritenuto come una illecita intromissione del potere secolare ed una violazione della libertà della chiesa; perciò Filippo non può essere assolto dalla scomunica, se non cessa di sostenere Leopoldo (16). La morte di Filippo poi determina la vittoria definitiva di Innocenzo anche sui vescovi: Sigifredo vien riconosciuto a Magonza ed il povero Leopoldo si rifugge in Italia, fino a che, dopo tre anni di lontananza dalla sua primitiva sede di Wormazia, viene a questa restituito dal papa (1212) per i buoni uffici di Federico (17).

Contro l'arcivescovo di Treveri Innocenzo pronunziava solenne scomunica (18), e più intransigente ancora si mostrava contro Adolfo arcivescovo di Colonia. Contro costui, oltre le vantate ragioni della offesa gerarchia ecclesiastica, v'era

anche l'orgoglio offeso della sede apostolica, la quale, mentre avea a lui conceduto l'onore, così Innocenzo dichiara in una sua lettera, di seguire le parti da lui stesso indicate, si vedeva, quando s'era seriamente impegnata, abbandonata da lui, divenuto anche avversario (19). Ammonimenti, scomuniche, rimozione dalla dignità vescovile si successero a brevi intervalli (20) e Brunone venne eletto, vivo Adolfo, a sostituirlo alla sede di Colonia, senza potere però, se non per brevi tratti, sedervi. Così, per ragioni temporali o spirituali, politiche od ecclesiastiche, il papa cercava di ottenere la completa soggezione dei vescovi. La loro obbedienza doveva essere piena ed illimitata; non doveasi guardare se rifletteva il temporale o lo spirituale; il papa era impegnato in una lotta bisognava che tutti i vescovi gli dessero mano. Faceva male chi non stava con lui, peggio chi da lui disertava. Ed anche Adolfo finì col dare pieno trionfo ad Innocenzo. Morto Filippo, egli si sottomise al papa, e, dopo la morte di Brunone, chiese di esser giudicato in Germania, nella speranza di poter così risalire la vacante sede; ma Innocenzo lo chiamò a Roma, dicendo che a lui solo spettava giudicarlo (21). Finalmente ottenne poi di poter far uso degli abiti e della dignità vescovile senza però ricevere alcun vescovato (22). Così efficace e terribile si adempieva la vendetta di Innocenzo (23).

Se questi però punisce i vescovi quando li crede colpevoli, non consente che alcuna pena sia loro inflitta dal potere secolare. Le vicende di Erberto vescovo di Bamberga e quelle di Waldemaro vescovo di Schleswig ce lo mostrano chiaramente.

Innocenzo, saputo che Ottone perseguitava Erberto per punirlo della pretesa complicità nella uccisione di Filippo, si lamentava con lui di ciò, non perchè avesse a restar impunito il vescovo, ma perchè non si aspettava a lui giudicarlo. Rimetteva perciò l'esame della causa all'arcivescovo di Magonza, al vescovo di Wisburgo ed all'abate di Fulda, acciocchè esaminati i testimoni potessero dar sicuro giudizio sulla innocenza o colpa di Erberto (24). La causa poi portata a lungo

fu discussa a Roma e nonostante che Erberto riuscisse innocente, solo dopo parecchi anni potè riavere il vescovado (25).

Di Waldemaro seppe Innocenzo che da molti anni egli era prigioniero del re di Danimarca, al quale il vescovo era legato da parentela; il pontefice non poteva sopportare che giacesse in ceppi un vescovo, un vicario dell'apostolica sede. Morto Canuto VI e venuto al trono Waldemaro II, gli chiese la liberazione del vescovo, chè, qualunque fosse la colpa di Waldemaro, non potevasi, senza offendere la dignità e la libertà della chiesa, tener prigione un vescovo (26). Ecco un altro caso in cui il potere spirituale era necessitato a violare quello temporale per garentire se stesso. La sovranità del potere spirituale non consentiva che si inveisse contro un rappresentante di esso, neppure quando costui avesse tentato di usurpare il trono. Ed era questa appunto la colpa che si addebitava a Waldemaro di Schleswig. Così il potere temporale non poteva garentirsi il trono, se non ricorrendo al papa. Le preghiere di Innocenzo e le carezze della bella figlia di Ottocaro, consorte del re, indussero quest' ultimo a liberare l' irrequieto vescovo. E questi venne in Italia, donde, non curando l' interessamento del papa per lui, fuggì per impossessarsi dell' arcivescovado di Brema. L' ingratitudine irritò Innocenzo, il quale, non ostanti le preghiere che rivolgeagli Filippo di Svevia (27), lo scomunicò (28). Ma non si spaventò l'audace vescovo che comandava in Brema e già cominciava a dare a temere al regnante suo omonimo. Innocenzo incalzava col fare solennemente pubblicare la scomunica contro di lui ed i suoi seguaci (29); ma Waldemaro resisteva ad oltranza. Pure con la morte di Filippo egli perdette un gran sostenitore, ed anch' egli, dopo qualche anno, dovette piegar umile il capo dinanzi alla costanza di Innocenzo e cedere il comando della diocesi a Gerardo, andandosene a morire oscuro in un convento. La figura di Waldemaro ci ricorda il fare altero dei vescovi dei tempi di Alessandro III e di Ildebrando. Nessun vescovo osò tanto opporsi

al volere di Innocenzo, nè alcuno fu più fortunato di lui nell' opporsi; ma anch' egli dovette alla fine cedere.

Così, sotto questo aspetto, Innocenzo integra teoricamente e mette in pratica la dottrina gregoriana. L' intervento nella elezione dei vescovi e il diritto di annullarla, il diritto di deporre o trasferire, la trattazione diretta di molti affari ecclesiastici, la tutela stessa che la Santa Sede, impegnando lotte con i potenti, assume dei vescovi che abbiano a dolersi di un qualche torto, dimostrano come queste membra dell' organismo ecclesiastico abbiano, rinunziando parte del proprio potere, assunto vincoli di dipendenza più diretta ed immediata dal capo. Così però l' organismo si faceva più compatto ed acquistava quella forza vitale di resistenza organica, che ad esso, giunto al culmine del potere, era necessaria per poter dominare la vita o resisterle, quando essa avesse tentato di sfuggirgli o di abbatterlo.

Sempre per quanto riguarda l' organismo ecclesiastico, Innocenzo potè anche, più che per merito proprio per una fortunata combinazione di cose, avere il vanto di ricongiungere, quantunque per poco, alla chiesa romana una gran parte che ne rimaneva fuori e, staccatasi dal trono principale, veniva sempre più assumendo una vita ed un organismo proprio: la chiesa greca. Uno solo sarà l' ovile ed uno il pastore, avea detto Gesù (30); « una sola era l' arca, aggiungeva Innocenzo, in cui si salvarono dal cataclisma tutti coloro che si trovarono in essa raccolti sotto un solo capo; laddove gli altri che si trovaron fuori di essa, tutti periron nel diluvio » (31). Ci sembra inutile ripetere qui gli argomenti che, come già a Gregorio VII, servivano ad Innocenzo III per dimostrare che quest' unico ovile fosse la Chiesa di Roma. Oltre quelli fondamentali che, dalla supremazia di Pietro sugli altri apostoli e dalla potestà a lui solo data di legare e di sciogliere, conchiudevano alla supremazia del papa e della chiesa di Roma, ve ne erano altri secondari, direttamente tendenti a provare come tutte le chiese non fossero che le ancelle di quella di Roma, maestra e madre di tutte

le altre. « È scritto nell'Apocalisse di Giovanni che v' era nel mezzo una sede ed all' intorno di essa quattro animali aventi occhi davanti e di dietro. Il primo simile al leone, il secondo ad un vitello, il terzo avente quasi l'aspetto di uomo ed il quarto quello di un'aquila; ciascuno di essi poi avea sei ali. Per questa sede si intende la chiesa romana, la quale con usuale vocabolo si chiama sede apostolica, come sede dell'agnello, di colui che vive per tutti i secoli; nel mezzo di essa, *quasi figlie nel grembo della madre*, ed intorno, *quali ancelle in ossequio alla lor signora*, giacciono le quattro chiese patriarcali di Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Costantinopoli, le quali son designate da quegli animali » (32). « Acciocchè, dice altrove Innocenzo (33), se tutto fosse lecito a tutti, non sembrasse che ciascuno avesse uguale giurisdizione in ogni cosa, e però fosse senza nocchiero in preda ai flutti la navicella di Pietro, Cristo Signor nostro la fece simile ad umana figura, ponendovi la chiesa di Roma come capo, ed adattandovi le altre come membra, secondo i vari uffici e dignità, ad ossequio suo e di essa chiesa romana ». Così per Innocenzo non solo la chiesa di Roma è la madre di tutte le altre, ma anche queste sono istituite per ossequiare quella insieme con l' Uomo-Dio. Quando tutte però piegano umili il capo dinanzi alla loro madre e signora, quella di Costantinopoli rifiuta di piegar schiava la cervice sotto la tirannica Roma, e, perchè non può fare, senza divenire eretica, questione di libertà e d' indipendenza delle due chiese, fa questione di primato e lo contende a Roma.

Innocenzo, come i suoi predecessori, tenta di risolvere questo scisma della chiesa greca (34), « se pure debba dirsi chiesa quella che è al di fuori dell' unica chiesa, quella di Roma (35) », e si rivolge più volte allo stesso imperatore, l'usurpartore Alessio, perchè costringa il patriarca a sottomettersi. E gli promette che in tal caso gli avrebbe concessa la protezione ed i favori apostolici (36), e avrebbe distolto dal suo capo il nembo che la impetrata giustizia del nipote Alessio, figlio dello scacciato ed accecato Isacco, addensava su

lui (37). Nè risparmiava le paterne ammonizioni al patriarca stesso (38), dimostrandogli, come non l'uomo, ma Dio stesso avesse stabilito il primato della sede apostolica. Nè l'imperatore, nè il patriarca osavano contraddire apertamente al papa: il primo professava la sua reverenza alla chiesa e prometteva di occuparsi, per quanto era in lui, della bramata riconciliazione, tanto necessaria al bene delle anime (39); il secondo si limitava ad esprimer dei dubbi sul primato della sede apostolica, i quali chiedeva che gli fossero chiariti da Innocenzo (40). Non però la voce del papa e la sua autorità spirituale, ma solo la forza delle armi crociate poteva procurare, come avvenne, ad Innocenzo l'illusione di aver sottoposta alla chiesa di Roma quella d'Oriente. E che illusoria fosse questa sottomissione, veniva subito mostrato dalle brighe numerosissime in cui i vescovi latini ebbero a trovarsi colà, e per le quali ebber a far frequente ricorso al papa; e poi dal tornare in breve all'antico scisma, cui uno stato di cose importato ed imposto non poteva sopprimere. Tale apparente trionfo Innocenzo otteneva non soltanto fuori di ogni sua opera personale, ma anche contro il suo stesso volere. Egli voleva che l'esercito crociato tendesse direttamente ed unicamente allo scopo prefisso e non disperdesse per via, come in realtà avvenne, le poche forze, di cui disponeva. Così la chiesa, fattasi, con Innocenzo, compatta ed una sotto l'unica direzione del papa, pur senza aver nulla perduto del potere sociale e politico che i suoi membri già avevano, risponde al pensiero e al desiderio di Gregorio: *la chiesa non deve esistere che pel papa.*

§. III. — *La sovranità religiosa e la IV crociata.* — La quarta crociata è forse l'avvenimento in cui a più chiare note si legge come l'edificio ierocratico, nel momento in cui potevasi dir compiuto nella sua costruzione, cominciava però a vedersi sfuggire da tutti i lati l'umana società in cerca di un nuovo assetto, di un nuovo edificio sociale. Accennando questo avvenimento, mentre vedremo Innocenzo nell'esercizio della sovranità religiosa universale, avremo agio di indicare,

in qual modo, per questa via, sia capitato ad Innocenzo il sovraccennato trionfo della sua sovranità ecclesiastica.

L'esercizio della sovranità religiosa del papato ebbe con Innocenzo la sua esplicazione ed il suo epilogo nel campo pratico specialmente con la quarta crociata contro i Maomettani e con la guerra contro Albigesi. Della prima non è nostro compito esporre dettagliatamente i preparativi, la partenza, le vicende e l'esito; ma, ricercando i sentimenti e le intenzioni ierocratiche di Innocenzo nel preparare e regolare questa crociata, mostreremo, qual piccolo conto di essi si sia tenuto dall'esercito crociato. A confessione di Innocenzo, tra le varie cure della sua pontificia attività i due avvenimenti, il cui esito più angustiava la sua mente, erano lo scisma dell'impero, ed i bisogni di Terra Santa (41). E quantunque ciò dicesse quando già vedeva andare a monte le grandi speranze concepite alla partenza del numeroso esercito crociato, pure le lettere da lui dettate nei suoi primi anni di pontificato ci mostrano, come anche allora precipua sua cura era la liberazione del sepolcro di Cristo. Ci dispensiamo dal citare tutte le numerosissime lettere che hanno per iscopo l'invito dei fedeli a concorrere in ogni modo a questa grande opera. Accenneremo solo quelle, da cui, per le concessioni fatte e per le idee svolte, risultino chiari il concetto che Innocenzo avea della crociata, ed i rapporti che per questa egli veniva ad assumere con l'esercito crociato e con l'intera cristianità.

La crociata, mentre nella sua concezione è l'esplicazione logica del sentimento religioso e rientra quindi nel campo della sovranità religiosa che compete al pontefice, nell'attuazione poi dà agio a quest'ultimo di mostrare come e fin dove l'esercizio del potere spirituale porti al dominio delle cose temporali. La lunghezza del viaggio da imprendere, i pericoli cui si andava soggetti, mettevano in grave rischio i beni che i crociati lasciavano in patria, e che gli avidi vicini avrebbero cercato di appropriarsi. A ciò dovea por riparo la santa sede, che era l'ispiratrice della grande guerra. Perciò i crociati erano presi sotto l'apostolica prote-

zione, e tutti i loro beni erano affidati all' apostolica sede, la quale avea il dovere di conservar integri questi ultimi fino al ritorno di colui, cui appartenevano, ovvero fino a che l'accertamento della morte di lui l' autorizzasse ad investirne gli eredi (42). Parecchi principi quindi, quando ebbero a temere per i loro stati, cercarono salvare il pericolante possesso col metterlo sotto la tutela pontificia, prendendo la croce, ma rimandando poi di anno in anno la loro partenza (43). Nè piccola responsabilità il pontefice s' addossava con così fatta protezione in tempi in cui erano frequentissime le inimicizie personali e dinastiche, in tempi in cui le rapine, le scorrerie, i saccheggi e le usurpazioni erano cosa abituale, essendo la proprietà del suolo ed il potere, che, data l' idea e l'organismo feudale, dipendeva da essa, molto frazionati fra i tanti signori indipendenti o quasi. Ma ogni uomo si sarebbe dovuto spaventare dinanzi all' immane peso di sì vasta attribuzione, non il pontefice di Roma, il vicario di Dio, che ha perciò del divino nel suo assoluto ed infallibile potere. Nè eran questi i soli privilegi di cui i crociati godevano. Coloro, cui i creditori angariavano, trovavano anche uno scampo nell'affiggersi la croce: da quel momento, per concessione del pontefice, i creditori non aveano più diritto a riscuotere gli interessi della somma loro dovuta. A ciò eran costretti anche i giudei che non di rado trovavansi creditori dei cristiani, chè anche allora gli ebrei erano così ben provvisti in denaro, che alle volte ricorrevano loro perfino principi e re (44). Così anche essi doveano ubbidire alla parola del papa e concorrere ad un' impresa cristiana; disubbidirgli sarebbe valso rompere i loro necessari rapporti con i cristiani, ai quali era minacciata la scomunica nel caso che avessero relazioni con giudei non ottemperanti all' ordine pontificio (45).

Ma, più che al bene temporale, il papa deve pensare a quello spirituale. Cosa illogica sarebbe pel pontefice render sicuro dei beni terreni uno che poi abbia a dubitare del possesso di quelli celesti. Anche una eternità di gaudio adunque bisogna che si assicuri a chi pone a rischio la vita per can-

cellare dalla fronte della cristianità intera un marchio di viltà, qual è quello di starsene inoperosi, quando si vede ciò che v'ha per essa di più sacro, calpestato da barbari musulmani. Ed Innocenzo provvide anche a questo. A coloro che si fossero recati in terra santa non a spese proprie ma altrui, ed a quelli che non potendosi recare personalmente avessero mandato a proprie spese un numero di uomini adeguato alle loro ricchezze, Innocenzo concedeva l'indulgenza plenaria dei peccati. A quelli poi che in persona ed a proprie spese avessero affrontati gl'incomodi del viaggio ed i pericoli della guerra, bisognava concedere qualcosa di più, ed Innocenzo prometteva loro « un maggior grado di beatitudine, augmentum aeternae salutis, nella retribuzione dei giusti. » (46). Il paradiso, divenuto cosa del papa, era distribuito in misura maggiore o minore, secondo il relativo merito dei fedeli, dal papa che così assegnava quasi il posto da concedersi in esso a ciascuno. Nè v'era peccato o delitto che non fosse sanato da tal voto. Un nobile avea commesso tale colpa, per cui Innocenzo lo reputava meritevole non solo della scomunica bensì anche della morte materiale; ebbene tutto gli vien rimesso, purchè si segni della croce; che anzi la pena dovutagli si converte nel premio promesso ad ogni crociato (47).

Ma tutto ciò non doveva essere che un aiuto, una facilitazione pel conseguimento della grande opera; il vero impulso ad essa doveva venire dall'animo acceso del credente, il cui cuore doveva sanguinare al solo pensiero degli insulti e delle profanazioni, cui andava soggetto od almeno poteva andar soggetto il luogo santificato dal sangue dell'Uomo-Dio. Ogni ostacolo dovea sparire dinanzi a questo scatto di passione. Solo la felicità di poter pregare sicuro sul sepolcro di Cristo, riconquistato dalle proprie fatiche ed a costo del proprio sangue, o se non altro la gloriosa ed eterna aureola del martirio doveano di ogni cristiano fare un eroe (48). Ma quella fede schietta e sincera che faceva sentire nella parola di Urbano II quella di Dio, e che armava ad imprese nuove e mal sicure innumerevoli turbe, cominciava a venir meno dopo

l'esempio della ingloriosa caduta del regno di Gerusalemme e dopo le infelici prove delle susseguenti crociate. Inconsciamente l'animo dei popoli cominciava a dubitare della vantata santità dell'opera, e, più che gli interessi dello spirito, quelli del corpo spingevano i più all'ardita impresa. Innocenzo non si dissimula che più non sono i tempi di Urbano II, pure cerca di ridestare questo sentimento di fede. Isuoi legati perciò percorrono tutte le nazioni col compito principale di risuscitare l'entusiasmo per la riconquista del santo sepolcro. Vescovi, prelati ed abbati sentonsi dal papa spesso ricordato l'obbligo di eccitare i fedeli, specialmente con la predicazione, ad assicurarsi, con opera si meritoria, il regno dei cieli. Encicliche papali infine, o lettere indirizzate a singole persone cercano direttamente di riaccendere l'entusiasmo (49). Ed era certo un momento di entusiastica fede che egli cercava di infondere negli altri, quello in cui egli esclamava che « se veramente fossero proceduti nella via del Signore coloro che, si segnarono della croce per vendicarne la ingiuria, ciascuno dei nostri avrebbe messo in fuga molte migliaia di nemici, e, come sparisce il fumo e si liquefa la cera in presenza del fuoco, così i nemici di Lui sarebbero spariti alla loro presenza » (50). Per Innocenzo inoltre non è solo un merito concorrere alla liberazione di terra santa, ma è un preciso dovere. Infatti « chiunque negherà, egli dice, in affare di così grave necessità il suo ossequio a G. Cristo, quando dovrà presentarsi davanti al tribunale di lui per essere giudicato, che cosa potrà rispondergli a propria giustificazione (51).? » Perciò ogni cristiano deve contribuire secondo le proprie forze alla buona riuscita di tanta impresa; non facendolo, è in colpa e dovrà di ciò rendere conto a Dio. E quèl dubbio che naturalmente poteva sorgere alla mente di ciascun fedele, che cioè, se Cristo avesse voluta libera la terra in cui egli era vissuto da uomo, l'avrebbe da sè redenta, senza che tante vite si sacrificassero, egli lo volge a ragione di eccitamento, dicendo: « Dio certamente non verrebbe meno, nè stenterebbe a sottrarre dalle mani degli empi la terra d'oriente quando e come il volesse;

ma nell' occupazione e nella servitù di essa terra egli forse ha previsto di dover punire i nostri peccati, così che la stessa pena si convertisse in colpa maggiore per gli impenitenti ed al contrario riuscisse ai penitenti come una corona di merito; in guisache, per coloro che si fossero umiliati, risultasse il perdono delle proprie colpe proprio di là, donde proveniva un aggravarsi di queste per i contumaci (52) » Così Innocenzo, giustificando l' abbandono in cui Dio lasciava la terra della passione del suo Figliuolo, cercava dimostrare ai fedeli che la conquista di Gerusalemme era insieme un dovere ed un merito: perchè dovere, induceva nel peccato chi lo trascurava; perchè merito, era fonte di perdono delle colpe di coloro che l' adempivano.

Così, armato del sommo potere religioso, il papa cercava di infondere nella cristianità l' entusiastico fanatismo, necessario per debellare l' inviso e minaccioso musulmano. E naturalmente voleva che unico motivo nella spedizione vibrasse questo acceso sentimento religioso. Ma tal motivo, a riguardo della conquista del S. Sepolcro, era già sfruttato, e in realtà veniva subordinato ad altri. Innocenzo vietava che le armi benedette fossero volte contro altri che non fossero i musulmani; ma l' esercito crociato, nonostante la scomunica pontificia, espugnava e saccheggiava (an. 1202) Zara che pur apparteneva al re Emerico, che, avendo fatto il voto di partire anche egli per la crociata, era con i suoi beni sotto la protezione apostolica. Così gl' interessi commerciali di Venezia la vincevano sullo zelo religioso d' Innocenzo e ne sfrondavano in parte lo spirituale potere. Nè il grande Innocenzo che umiliava re ed imperatori, poteva gran che contro i Veneziani che rappresentavano già quella forza, il popolo, che non dovea tardare ad ergersi minacciosa per il trono pontificio, come già altra volta era sorta contro il trono imperiale. E quantunque egli avesse tolta la scomunica ai crociati Francesi dietro promessa che si sarebbero allontanati da Zara ed avrebbero proseguito il viaggio per terra santa, e l' avesse conservata contro i Veneziani; pure non potè a meno di permettere ai crociati di comunicare coi Veneziani, fino a che li avessero tragittati

nel luogo delle loro imprese (53). Il fermarsi e lo sbarcare della flotta a Costantinopoli fu un nuovo disinganno del papa ed una nuova vittoria della politica veneziana. Nonostante le attraentissime promesse fatte da Alessio, fra le quali la più importante pel papa era quella della risottomissione della chiesa greca, nonostante la giustizia della causa che i crociati avean presa a sostenere, Innocenzo non sapeva loro perdonare il grave ritardo, che, per lo meno, avrebbe subita l'impresa. E solo il vedere poscia distrutto il decrepito colosso dell'impero d'oriente che, quantunque debole e lacerato tuttodì da intestine discordie, opponeva un tenace ostacolo alla riunione delle due chiese, ed attuato il suo sogno della sottomissione della chiesa greca, potè frenare l'ira del gran sacerdote che vedeva andare in fallo l'opera più grandiosa del suo pontificato. E mentre si persuadeva a dar mano ai latini perchè consolidassero il proprio impero in Oriente, non dimetteva il pensiero di una grande crociata, che sempre gli stava fisso nella mente, ed escogitava ogni mezzo per riuscirvi. E certo non erano meno copiose che prima le lettere apostoliche a questo riguardo (54).

Finalmente negli ultimi anni di suo pontificato Innocenzo raccolse un concilio ecumenico, il cui scopo principale era quello di esaminare i bisogni della terra santa e porvi subito riparo. E già egli avea indotti molti principi, tra cui lo stesso imperatore Federico, a prendere la croce, quando la morte non gli lasciò cogliere quei frutti, cui egli si credeva vicino.

Il Rocquain vede in questa tenace persistenza di Innocenzo nell'idea di una crociata ispirata soltanto da sentimento religioso, un indizio dalla scarsa intuizione dei tempi e dello spirito dei popoli da parte del papa (55). Noi non crediamo che questo possa essere di ciò un indizio sicuro; giacchè certo Innocenzo non dovea e non potea rassegnarsi a confessare e tanto meno a permettere, che la ispirazione religiosa fosse men che la fondamentale e la vivificatrice di tutte le azioni individuali e collettive, tanto più quando esse si proponevano appunto uno scopo religioso. Ciò non poteva

permettere, proprio quando sentiva che il papato, raggiunto l'apice della contrastata potenza, vedeva dinanzi a sè prona l'umanità, vinta dalla irresistibile forza logica dei principî accettati. Vittoria incompleta e passeggera, perchè i principî erano falsi; ma i papi, una volta pervenuti all'affermazione della ierocrazia, non potevan mai staccarsi da tali principî senza rinnegare sè stessi. E tal bisogno dura tuttora, in epoca così lontana e diversa, e si manifesta di quando in quando nella lotta che la chiesa del papato vien sostenendo contro quella parte di fedeli che cercano sviarla da quei principî e da quella concezione di vita che le dettero il primato. Non è scarsa intuizione o cecità mentale ciò che determina la sua condotta, ma è imprescendibile necessità logica del proprio organismo, che non può negare sè stesso.

Questo stesso motivo religioso cattolico che in fondo Innocenzo non riuscì a far trionfare nella crociata, venne da lui affacciato in Occidente contro gli stessi maomettani. In quella Spagna, in cui dalle vittoriose armi di Carlomagno, l'eroe guerriero del cristianesimo, fu fermata e confinata l'invasione degli Arabi, vivevano ancora regni musulmani, da cui solo a brano a brano riuscivano i cristiani a strappare l'usurpata terra. Era dovere del pontefice perciò tutelare gli stati cristiani limitrofi a quelli musulmani, infiammando lo zelo dei fedeli contro questi ultimi. Plaudiva perciò alla iniziativa di Fernando figlio del re di Aragona (56), ed al crescente desio di muover guerra agli infedeli manifestato da Alfonso re di Castiglia, i cui stati non poco aveano a temere dalla vicinanza del nemico. Scrivea perciò ad essi principi, acciocchè *l'entusiasmo della fede* ispirasse loro coraggio e forza nel debellare il pericoloso vicino (57); scriveva ai vescovi ed ai prelati di Spagna, acciocchè spegnessero le discordie dei vari re, eccitandoli a concorrere nella guerra santa della fede (58), ed acciocchè infiammassero i popoli a rendersi meritevoli e mostrarsi degni del nome di cristiani (59). Perciò Alfonso, dopo aver riportato a Noves di Tolosa una strepitosa vittoria sugli infedeli, ne dava relazione ad

Innocenzo e ripeteva il gran portento da Dio e dal papa; giacchè questi avea con le sue esortazioni fatti accorrere numerosi i popoli e con la sua benedizione aveali ripieni del coraggio e dell' entusiasmo della fede: il vincitore umilmente cominciava la sua lettera con l' ossequioso bacio delle mani e dei piedi al sommo pontefice (60). Nè questi d' altra parte si contentava di ciò, ma, rispondendogli, gli ricordava ancora una volta che a Dio solo, non al proprio valore, egli dovea attribuire la sua vittoria (61). Nelle vittorie di chi combatte per la fede è l' eterno ed onnipotente Re degli eserciti che trionfa, non il mortale e caduco re della terra. E quest' ultimo, quando il suo interesse collima con l' interesse ed il vantaggio della fede, in nome della quale combatte, non deve e non ha ragione di non proclamare, come trionfo della fede, quello che in fondo per lui non è che il suo proprio trionfo.

Così in entrambe queste guerre la parola del pontefice cercava di armare la mano del cristiano contro il musulmano in nome della fede e con la promessa della beatitudine; ma in realtà non era più questo il sentimento fondamentale che spingeva alla guerra. La cristianità stessa però non concepiva ciò chiaramente; nè, anche concependolo, sentiva alcun bisogno di manifestarlo esplicitamente. Perciò lasciava che la primitiva giustificazione ideale motivasse quello che in realtà non era più che l'effetto di tanti interessi mondani insieme combinati. Il papa d'altra parte, se pur ciò vedeva e sentiva, avea sempre interesse ad affermare questa giustificazione ideale, sia perchè egli sperava di poterle ridonare la primitiva efficacia, sia perchè essa, pur servendo di pretesto, restasse sempre, a sua volta, a testimoniare il riconoscimento dei principî da cui emanava.

§. IV. — *Il papa e la guerra contro gli Albigesi* — Lo stesso supremo interesse religioso della vita, pel quale questa diventava cosa del papa, specialmente per quanto riguardava il sommo potere religioso, vibrò famosamente terribile in altre guerre che copriron d' infamia il papato: quelle contro gli eretici.

Parlando della formazione dell' organismo ecclesiastico dicemmo già, come in questo, all' epoca di Gregorio VII, non poteva esservi la potenzialità di dare, rinnegando sè stesso ed il suo ritmo vitale, una interpretazione del cristianesimo diversa da quella che veniva prendendo od avea già preso definitivo assetto organico nel cattolicesimo. Or quest'organismo cattolico, quando, rafforzatosi in una crescente unità di indirizzo e di vita e giunto al culmine, se non della sua perfezione organica, certo della sua potenza sociale, ritrova entro sè medesimo e nel gregge affidatogli gente che, tornando alle origini del cristianesimo, cerca dare a questo una interpretazione che, rinnegando in tutto o in parte il già formato organismo, e mettendosi perciò fuori di esso, ne commina l'integrità e l'esistenza stessa, — non può non reagire diretto sempre dal potente suo capo. E questi comanda perciò alla società che gli è soggetta, che garantisca il proprio organismo da questo attentato contro la sua vita. E la società gli ubbidisce: si accendono dapprima singoli roghi, si compiono dappoi stragi collettive, che lasciano come loro triste retaggio l' inquisizione, organo della chiesa, che deve cercare di tener monda la società da questa peste dell' eresia, organo terribile di prevenzione e di repressione. Ed Innocenzo dovea lasciare triste fama di sè anche pel culminare del pontificato sotto questo aspetto; Innocenzo appunto dovea anche determinare e classificare la colpa di cui si trovavan rei questi eretici, fatti meritevoli di pene così gravi: essi eran *rei di lesa maestà divina.* Invano adunque si cerca dai difensori del cattolicesimo e del papato, di giustificar questo da tale obbrobrio, addossando la colpa al potere laico e civile (62). Questo altro non era che il braccio che colpiva, la mente che lo dirigeva era la chiesa; e la loro colpa era colpa religiosa, che, se ad un organismo indirettamente attentava, era appunto a quello della chiesa cattolica papale; questa colpa la si faceva divenire sociale, in quanto appunto si voleva che l' organismo sociale non fosse altro che l' emanazione di quello chiesastico. Forse si era logici anche in questo, terribilmente

logici; ma non si era umani. Si vede in ciò uno dei più funesti effetti della stabilita ierocrazia pontificia: l'inamissibilità logica della tolleranza (63).

E nell'opera e più nel pensiero di Innocenzo noi troviamo la piena conferma di ciò. Come sotto tutti gli altri aspetti, adunque, il pontificato dovea con Innocenzo culminare anche sotto questo con la famosa crociata contro gli Albigesi. Chi eran questi, quali erano le loro dottrine e donde aveano origine, come la Provenza era divenuta la loro sede ed il loro centro, noi, dati i limiti impostici, non crediamo di dover trattare. Noi dobbiamo solo ricercare nelle lettere di Innocenzo la giustificazione della sua condotta, per vedere come essa attui anche in questa parte la ierocrazia gregoriana e dimostri così quanto poco innanzi affermavamo. « Chi toglie la fede, sottrae la vita, giacchè il giusto vive di fede » dice Innocenzo (64); or chi sottrae la vita è meritevole di pena, e però anche chi sottrae la fede. Che anzi di quanto la vita spirituale sottratta insieme con la fede è superiore a quella temporale (65), di tanto colui che sottrae la prima, è da punirsi più severamente di colui che spegne la seconda. Or chi toglie la fede al cristiano, chi ne spegne la vita spirituale? É l'eretico con l'insinuare i suoi errori pestilenti: sono queste locuste uscite dell'abisso della confusione e simili a cavalli preparati a battaglia; questi scorpioni velenosi che propinano il fiele del serpe nell'aureo calice di Babilonia; queste scaltre volpi che tentano devastare la vigna del Signore (66); sono questi palmiti degenerati che producono non più uva ma lambruschi; questa sporcizie così nociva (67); questi lupi rapaci che tentano rapire dall'ovile le pecorelle (68) e che sono certamente molto peggiori degli stessi saraceni (69); questi uomini cancrenosi come la loro dottrina (70); questi precursori dell'Anticristo e ministri dell'antico serpe (71) ecc. Gli eretici adunque sono dei colpevoli, sono i più grandi colpevoli di questo mondo; peccano di lesa maestà divina: « Deum dei filium Jesum Christum offendunt » (72). Or sta al potere temporale sorprendere in colpa e punire il colpevole,

ma in questa specie di colpa contro la religione l' arbitra è la chiesa; che questa adunque indichi il colpevole, lo stato farà il resto. Ecco in breve su qual fondamento sorge e come si giustifica la santa inquisizione (73), quel sanguinoso tribunale del non troppo generoso Dio della terra, il papa; tribunale che si può dir fondato da Innocenzo. Così questi, mentre, anche col gettar le basi di questa istituzione, raggiunge il culmine del potere, ci si presenta per ciò stesso come il più odioso dei papi, in quanto sembra il responsabile primo di tante generose vittime dell' intollerante fanatismo religioso della chiesa di Roma. Ma era forse questo, effetto di animo cattivo di Innocenzo, o non piuttosto il fatale, logico, inesorabile effetto della dogmatica ierocrazia stabilita da Gregorio? Quando la nostra vera vita la poniamo nei cieli, e di essa facciamo arbitro il papa che credesi il depositario e l' interpetre vero ed unico della parola di Dio, e crediamo fermamente che il peggiore male che ci si possa fare, perchè irreparabile, eterno, infinito, è quello di privarci di questa vera vita, — ma è davvero cattivo colui che cerca di tener lontano ogni pericolo di tal privazione e sopprime chi attenta all' organismo vitale della chiesa, organismo che è fondamento della vita individuale e collettiva? No: purtroppo esso non è che terribilmente logico; di falso e di cattivo non ci sono che i principî da cui parte. Così in nome di un Dio d' amore fatalmente si arriva alla negazione di ogni amore, all' odio più violento, alle distruzioni più atroci.

Così Innocenzo, invaso dal suo zelo religioso, scrive a popoli ed a re, che non risparmino cure nell' attiva ricerca di questi eretici, che devono esser dati in mano al potere temporale dopo la confisca dei proprii beni (74). Nel proprio dominio temporale disponeva che i beni confiscati ad un eretico fossero divisi in tre parti: una spettava a chi l'avea scovato, la seconda alla curia che lo giudicava, la terza alla città in cui egli era preso (75). Così eccitando, oltre lo spirituale, anche l' interesse temporale dei cittadini era più sicuro di poter distruggere questi « pestilentissimi » eretici.

Ma queste singole persecuzioni non bastavano; il cancro si allargava e diveniva insuscettibile di guarigione non solo a mezzo di medicamenti (76), ma anche mediante singole e parziali operazioni chirurgiche; v' era bisogno del ferro che tagliasse tutta intera la parte guasta e la mandasse al fuoco. Già la Provenza tutta era popolata da eretici che dal loro centro di sviluppo si chiamavano Albigesi, ed i principi stessi li favorivano e ne seguivano la dottrina. Il papa sentì che una buona parte del proprio potere correva pericolo: e temè che lo scandalo impunito potesse generare una più numerosa defezione e l'umano genere dovesse così, lontano dalla verità, andare a rovina. Bisognava salvarlo e presto; ed Innocenzo, presa occasione dall' uccisione di Pietro suo legato, bandì la crociata contro gli Albigesi. Egli non pensava neppure se avesse o non il diritto di farlo: non avea neppure il dubbio che alcuno glielo negasse. Non si son fatti forse i papi, suoi antecessori, promotori di una grande guerra, quella contro i musulmani, solo perchè la servitù in cui giacevano i luoghi santi (ove i cristiani ad aumento della loro fede e ad iscomputo dei proprii peccati traevano pellegrini), danneggiava la fede? Or qual era maggior pericolo per la fede il non potere pellegrinare in Terra Santa, o l'avere vicino degli eretici, i quali sotto la larva della religione (imagine religionis) cancellavano dall'animo dei cristiani la fede ortodossa, soppiantandovi l'errore e l'eresia? Dove sarebbe andata la infallibilità dei dogmi della chiesa di Roma, la stabilità di essa, l'assoluto impero delle sue dottrine, se l' eresia avesse trionfato? Insieme con la fede adunque pericolava la chiesa di Roma, pericolava il papato che la rappresentava. E questo, come istituzione religiosa, più che dai Saraceni che non avrebbero potuto trasformare la coscienza dei popoli latini, avea da temere e guardarsi da questi altri nemici, che potevano trasformare la fede dei popoli, in mezzo a cui vivevano. Così la ierocrazia pericolava ed insieme con essa la salute dei popoli. Ecco perchè sono questi Albigesi peggiori ancora dei Saraceni, ecco perchè è santa l' opera della loro distruzione. La

salvezza della fede giustifica tutto; e si può essere barbari, quando tali si è per Dio o pel suo vicario, il papa. E la giustificazione è bella e pronta; chè « la perdita di una sola anima non può paragonarsi all' uccisione pur di molti corpi (77). » Così adunque la guerra contro gli Albigesi venne dichiarata santa; e quella croce che si portava contro i nemici di essa, venne anche affissa sugli abiti di coloro che doveano distruggerne gli stessi adoratori. Così si combatteva per il papa non più per Cristo; per Roma non più per la cristianità; per il cattolicesimo non più per il cristianesimo. È questa la grande differenza fra le crociate contro i musulmani e quella contro gli Albigesi. E questa crociata, combattuta pel trionfo del papa, fu mossa appunto dal più potente dei papi, da colui che ne realizzò tutte le aspirazioni ed i sogni, da colui che, toccato l' apogeo della potenza pontificia, diede pur nel fasto del suo pontificato a intravedere i segni della prossima decadenza e con la sua morte ne segnò l' inizio. Neppure per questa crociata mancarono, come per l' altra, esortazioni, qui forse più vive (78), nè le dovute concessioni di privilegi. Protezione apostolica per le persone e pei beni (79), esenzione dal pagare gl' interessi dovuti (80), indulgenze plenarie (81), ed infine anche la promessa del regno dei cieli (82) vennero ad infiammare l' animo dei fedeli all' opera santa (opus tam sanctum, opus huiusmodi pietatis!) della strage dei fratelli, L' esercito si raccoglie, e Milone, legato pontificio, ne è il capo spirituale; la parola del papa l' accompagna sempre, anche perchè non abbiano a mancargli i necessari aiuti in denari (83). Si vince e l' animo fanatico, eccitato dal prete, diventa feroce e barbaro, e le uccisioni, le crudeltà, le sevizie più non si contano. Non staremo qui noi ad esporle. Simone e Milone, i due capi dell' esercito, gareggiano nell' inumanità, e, per non perder tempo e non ammorzar per poco le voglie di sangue, si fa giustizia sommaria e generale. I buoni se li conoscerà Iddio, dice Milone; e tutti cadono vittima delle armi benedette dal papa, dell' esercito il cui vessillo è la croce, il cui Signore è il Cristo che santifica il perdono!

Milone, il luogotenente del santo padre, esponendogli la presa di Beziers, non si perita di esporre le ferocie dei crociati. « I nostri, egli dice, non badando ad ordine, sesso, od età, passarono a fil di spada quasi 20 mila uomini, e, fatta dei nemici la più grande strage che immaginar si possa, tutta la città fu spogliata e data alle fiamme; così la *divina vendetta* mirabilmente infieriva contro la proterva (84) ». L'odio e la vendetta sono così santificati al par della fede e dell'amore dalla stessa religione di Cristo. Innocenzo da Roma ne rende grazie e lode al Signore (85), che anzi dichiara che la dovuta pena agli eretici costituisce massimo merito per i fedeli che li sterminano (86), dicendo che Iddio permette ciò per prestare all'esercito dei crociati propizia occasione di salvezza. Povero Dio, quanti peccati sei costretto a commettere! Nè la persecuzione finisce subito, sia perchè la fede dei perseguitati si rafferma con la stessa persecuzione (e d'altra parte non bisogna lasciarne sussistere neppur uno), sia perchè gli interessi temporali di Simone di Monforte spingono la guerra fino agli estremi. Innocenzo è sempre là, al suo posto, a proteggere gli assassini con la sua influenza, ad infiammarli con la sua parola. Ma il sangue dei martiri non è mai infecondo, e dalla terra vermiglia irrigata dal sangue degli eretici spunterà l'albero della libertà del pensiero, che aduggerà e farà intristire l'annosa pianta del papato, e minerà le basi prima del cattolicesimo, poi di ogni religione che faccia la vita terrena preparazione e viaggio per una vita ultramondana.

CAPITOLO II.

Sovranità morale.

§. I. — *Il potere spirituale del papa ed il matrimonio cristiano.* — Il potere spirituale del papa, se nel suo principale e fondamentale aspetto, quello religioso, ebbe agio, con Innocenzo, di esplicarsi nel campo terreno della vita umana con un effettivo dominio temporale inducendo, con l' armare di spada il fanatismo religioso, dei grandi rivolgimenti e delle profonde piaghe nell' organismo sociale, — uguale se non maggiore influenza nella vita pratica dovea ottenere sotto il suo aspetto morale che con quello religioso è intrinsecamente connesso e quasi identificato.

Quest'aspetto morale del potere spirituale del papa giustifica infatti l' universale e supremo potere sociale che il papa esercita e crede di aver diritto di esercitare in tutto il mondo cristiano. Anche in questo campo Innocenzo fe' sì che il papato si affermasse sovrano sui popoli e sui re.

Egli infatti fondò esplicitamente su questo potere morale del papa « la teoria che dovunque un grande peccato fosse stato commesso o quando una delle parti ne accusasse l' altra, il papa avea il diritto di intervenire come giudice, di punire, e di annullare le sentenze della giustizia.... Ciò si diceva *denunciazione evangelica* e consisteva nel poter portare davanti al papa, quando egli credeva opportuno di occuparsene, ogni contesa, adducendosi per pretesto che era un peccato da parte dell' accusato non riconoscere il diritto dell' accusatore: era, in altri termini, forzare il proprio avversario ad accettare un giudice che non si riconosceva responsabile che davanti a Dio solo (1) ». Così per questa denun-

ciazione evangelica il papa acquistava il diritto di giudicare in qualunque contesa appunto per quel potere morale, di cui egli si riconosceva arbitro sommo ed incontrollabile (2). A maggior ragione perciò doveasi a lui concedere la facoltà di intervenire quando le leggi morali erano direttamente offese dal fatto stesso, e non solo pel non avvenuto riconoscimento del diritto altrui. E la legge morale non era in fondo che la legge religiosa, in quanto diveniva arbitra dei costumi e delle azioni umane. Di questa legge, salvo il sovrano intervento del pontefice, eran ministri vescovi e clero, che dalla pienezza del potere pontificio tenevano il diritto di ricondurre, con la coazione spirituale seguita al caso da quella temporale, sulla via del bene chi se ne allontanava o stava per allontanarsene. Quando però il contravventore era un principe che potea sfuggire all' azione di ogni singolo vescovo, rivendicatore della legge morale si faceva il papa stesso. Quanto più elevata era la posizione sociale e politica di chi contravveniva alla legge morale, tanto più delicato e difficile diveniva il compito di fargliene fare ammenda e di ricondurlo ad essa. Di qui un altro vasto campo aperto all' attività temporale del pontefice nell' esercizio della sua sovranità spirituale.

Or per una dottrina eminentemente spiritualistica, qual è il cristianesimo, evidentemente peccati fondamentali ed apportanti la morte dell' anima doveano essere i cosidetti piaceri della carne. Sotto qualunque forma essi si manifestassero, doveano sempre essere condannabili; perchè soddisfacevano il corpo a detrimento dello spirito, laddove questo dovea tener servo e schiavo il primo per non lasciarsi sopraffare da esso. Così il sacrificio corporeo, che per i pagani non poteva avere che un valore relativo al conseguimento di un qualche scopo, avea invece per i cristiani un valore intrinseco ed assoluto, consistente nella sua immediata efficacia nel dar predominio allo spirito ed umiliare il corpo. Di qui la condanna anche e principalmente del piacere sessuale e la considerazione dello stato di verginità come lo stato di perfezione umana. Cristo stesso ne avea dato l'insegnamento e l'esempio. Concorde perciò

la dottrina dei padri ritenne come stato di massima perfezione la verginità (3). Non potevasi però condannare ogni unione sessuale senza condannare alla morte l'umanità stessa, come del resto facea la setta degli gnostici (4); di qui la necessità di ammettere il matrimonio pur come stato di minor perfezione e come concessione alla fragilità dell'umana natura. Bisognava però garantire il matrimonio cristiano con mezzi acconci a non farlo trascendere in una pura soddisfazione della carne; non potendo sopprimerlo, bisognava in certo modo anche spiritualizzare il matrimonio. Perciò esso divenne un sacramento che dovea, per poter essere compiuto, soddisfare a date condizioni, ed, una volta compiuto, non poteva più distruggersi: Quod Deus coniunxit, homo non separet.

Con questi criteri la chiesa regolava l'istituto della famiglia, di cui era l'unica arbitra. E, data l'importanza sociale ed umana di esso, era naturale che con esso e per esso soprattutto avesse agio di far sentire il suo potere morale anche nell'ambito delle cose temporali. Perciò noi ci limiteremo a ricercare con questo capitolo, nell'attività spiegata in questo campo da Innocenzo a riguardo dei principi, il criterio direttivo e la giustificazione della sua condotta, per poter anche qui stabilire, come la sovranità morale, dal gregorianesimo attribuita al papa nel fatto si attui con un vero e proprio potere temporale attraverso motivi spirituali di giustificazione.

§. II. — *Innocenzo ed il divorzio del re di Francia.* — Innocenzo, oltre ai tanti quesiti matrimoniali che sciolse ai vescovi, ebbe più volte a far sentire i suoi rimproveri ed i suoi castighi ai re, che, fidando nella loro temporale potenza, credevano di poter costringere il papa a contentare i loro desideri, pur contro le prescrizioni delle leggi cattoliche del matrimonio. Innocenzo per lo più tenne fermo contro tutti: noi dobbiamo, egli dichiara nelle sue lettere, camminar diretti per la via regia e non obliquare a destra nè a sinistra, nè aver riguardo a persona (5).

Quando egli salì al pontificato, già due re avean violate le leggi della chiesa. Il re di Francia avea ripudiata Ingelburga, sorella del re di Danimarca, non appena compiute con lei le nozze; e si era unito poscia con Agnese di Merania, dopo che altre nobili donzelle aveangli rifiutata la mano. Il re Alfonso di Leon avea sposato Berengaria di Castiglia, figlia di Alfonso re di Castiglia, suo cugino.

Già sotto il pontificato di Celestino la notizia del divorzio del re di Francia da Ingelburga approvato, sotto falso pretesto di consanguineità, dall' arcivescovo di Reims nel concilio di Compiegne (6), aveva prodotto grande scandalo nella cristianità (7) ed avea obbligato il papa ad intervenire annullando le decisioni di quel consilio ed ingiungendo al re di riprendere Ingelburga come sua legittima consorte. Ma nulla se ne ottenne, che anzi Filippo impalmò Agnese ed il papa Celestino, lasciandosi sopraffare dall' audacia del re, trascurò di trattar tale faccenda (8).

Innocenzo, asceso il trono, mostra di sentir gran dolore per la moralità offesa dal più cristiano dei re e però comincia col far noto a Filippo, per mezzo del vescovo di Parigi, il suo dispiacere (9). Egli umilmente prega in questa lettera: pare che non parli il papa, ma un amico del re, mosso a compassione del suo stare in peccato. « Quantunque Celestino, egli dice, non abbia ottenuto da Filippo il ravvicinamento di Ingelburga, noi pure, sperando non nei nostri meriti ma nella misericordia divina, confidiamo che queste prime nostre preghiere che tu a lui porgerai da parte nostra, saranno da lui ascoltate tanto più volentieri, quanto più noi siamo premurosi della sua salute ». Solo in ultimo egli conchiude dicendo, ma pur in tono dimesso, che, se mai le sue preghiere non otterranno l' effetto sperato, egli non potrà mai passar sotto silenzio e dissimulare questa grave colpa del re. In questa lettera si sente il gran sacerdote del Dio dei cristiani, che, pur conscio del suo potere, non rifugge dall' essere umile e dal chieder con preghiera quanto egli ha coscienza di poter imporre col comando. Le sue preghiere però restano inascol-

tate, ed egli allora alza un pò più la voce: scrive direttamente a Filippo e comincia col fargli considerare l'alto grado, cui egli, Innocenzo, contro i suoi meriti, è stato sollevato, e per cui è tenuto a giudicare non solo insieme coi principi, ma anche dei principi stessi. Trae poi partito da ogni argomento che egli spera possa toccare il cuore e la mente di Filippo. Così l'affetto che lega lui (Inn.) alla Francia per l'istruzione in essa ricevuta, l'onore di Filippo gravemente macchiato da questa sua colpa, l'allontanamento del favore divino in tutti gli affari dello stato, che perciò gli riescono avversi, il conseguente oscurarsi della gloria di lui, in ultimo l'impossibilità di poter resistere al cospetto della infinita divina potenza sono tutti argomenti, con cui Innocenzo cerca di indurre Filippo a correzione. E fa qui sentire la differenza che corre tra l'autorità regia di Filippo (temporalis tuus et exiguus potentatus) e l'infinita maestà di Dio, di cui egli Innocenzo è rappresentante sulla terra, e per cui i nemici del regno di Francia prevarranno contro di esso (10). Terribile minaccia, di cui i papi si son sempre serviti; e per cui si fan dipendere dalla parola e dal volere del papa gli avvenimenti tutti del mondo: questi si ritengono così premio o pena dell'avere a lui obbedito o non.

Ciò non ostante, Filippo non obbedisce, ed Innocenzo allora dà ordine al suo legato Pietro, cardinale diacono di S. Maria, di sottoporre Filippo alla censura ecclesiastica, qualora non dia ascolto, al più tardi fra un mese, alle sue ultime ammonizioni (11). Contemporaneamente però tenta ancora una volta l'animo del re con la sua parola. Ma ora egli non prega più; chiede invece con stupore, per consiglio di chi egli, Filippo, non si era curato di esaudire *con umiltà*, come era suo dovere, gli avvertimenti ed i comandi della sede apostolica (12).

Il concilio di Digione finalmente, riunito dal cardinale Pietro (fine 1199), approva l'interdetto, ed il cardinale, ritiratosi a Vienna, lo lancia in sul principiar dell'anno seguente su tutto il regno di Francia, non curando l'ostacolo opposto da

Filippo, dell'appello al papa, giacchè avea ordine di agire « *appellatione postposita* ». All'interdetto Innocenzo avea già preparato il clero di Francia, raccomandando sin da prima della pubblicazione di esso che ne facessero scrupolosa osservanza, giacchè faceva d'uopo trattare col ferro quelle piaghe che non guarivansi con le medele (13). Così tutti i fedeli di Francia erano privati del sollievo dei cristiani sacramenti, perchè il loro re non voleva obbedire al pontefice. Si puniva così nel popolo la colpa del re, il quale non soffriva spiritualmente, se non quello che soffriva ciascuno dei suoi sudditi. Nè era l'interdetto piccola pena per una nazione in tempi in cui la vita si accentrava nella religione (14), ed in cui l'animo dei popoli non ad altro ideale tendeva che alla conquista del regno dei cieli.

Veder chiuse le porte della chiesa in cui Dio per mezzo dei suoi ministri parlava al cuore ed alla mente, andar privo dei sacramenti che, corroborando la fede, lo avvicinavano al cielo e gliene schiudevano le porte, veder giacere privi di cristiana sepoltura i cadaveri dei defunti, non sentire a tutte le ore lo scampanio dei sacri bronzi invitanti a preghiera, era certo, per il cristiano, grandissimo tormento. Ma perchè adunque tormentare il popolo di Francia, solo perchè il suo re avea peccato? Non è forse questo un modo di ottenere ubbidienza dai re, eccitando i popoli alla ribellione contro di lui? È un dire al popolo: Tu soffri pel tuo re in quanto hai di più caro, nella religione; costringilo adunque a smettere dalla colpa, o non avrà fine la tua pena e per te pericolerà anche il regno dei cieli. E i popoli qual altro mezzo avevano per costringere il re, se non la ribellione? È questo per noi il significato e lo scopo dell'interdetto. « A tanti mezzi, dice il Döllinger dopo aver parlato delle falsificazioni pontificie (15), diretti a rassodare teoricamente il dominio universale dei papi ed a svolgere la teoria della loro infallibilità, si aggiunsero gli interdetti che i papi così di frequente lanciavano sopra intere nazioni. Il rappresentante di Dio sulla terra, si diceva, opera come Iddio, il quale per un

delitto commesso da pochi include nella stessa punizione molti innocenti. » Ma se è questa la giustificazione dell' interdetto, non è questo lo scopo nè il significato di esso. Non si vuole soltanto punire insieme coi tanti innocenti i pochi colpevoli o, come in questo caso ed in molti altri, l' unico colpevole; ma far sì che gli innocenti costringano il colpevole od i colpevoli a correzione. Questo appare chiaro, quando si considera che per lo più l' interdetto vien lanciato in una nazione o provincia o diocesi per la colpa del suo capo e molto raramente per la colpa di una parte degli abitanti di esse. Prima però che i popoli fossero giunti alla aperta ribellione, il pubblico malcontento si faceva sentire presso il monarca con la voce dei grandi se non con quella del popolo.

Di questo ebbe ad accorgersi Filippo, quando, riuniti i principi, dopo una sua infruttuosa legazione al papa, e chiesto il loro parere, si ebbe in risposta che si dovea obbedire (16). Inutili riuscirono ulteriori preghiere di Filippo e della stessa Agnese ad Innocenzo. Questi inviò il cardinale Ottaviano vescovo d'Ostia, perchè sciogliesse la Francia dall'interdetto, solo quando il re compensasse i danni recati ai vescovi che primi lo osservarono, e si ricongiungesse con Ingelburga, facendo uscire dal regno Agnese (17). A Saint Leger il re soddisfava, quantunque non completamente (18), a queste condizioni; e così in Francia si scioglieva l'interdetto (Sett. 1200).

Nello stesso tempo però Filippo al legato pontificio rivolgeva formale domanda di divorzio da Ingelburga, allegando a motivi di esso la consanguineità ed il maleficio; ed Ottaviano indiva di lì a sei mesi una dieta a Soissons, in cui entrambe le parti avrebbero dovuto comparire per trattare la loro causa con testimoni e documenti.

Così il trionfo, per lo meno formale, della legge morale cristiana soddisfaceva anche l' orgoglio del pontefice che sarebbe rimasto umiliato, se non ne fosse uscito con vittoria (19). A Soissons le cose si mettevano male per Filippo, ond' egli, per evitare una sentenza sfavorevole, data la quale,

non avrebbe più potuto chiedere il divorzio, dichiarò di non volere dividersi da Ingelburga e di ripudiare Agnese. Ma subito dopo Ingelburga restava abbandonata come prima, mentre Agnese (provvidenzialmente secondo Innocenzo) moriva. Filippo chiese la legittimazione dei figli avuti da lei; e Innocenzo gliela concesse.

Era questo della legittimazione un altro importante attributo dell'autorità del papa. Legittimare un figlio spurio di un re voleva dire renderlo capace della successione al trono che altrimenti non avrebbe potuto ottenere (20); legittimare il figlio di un principe o nobile qualsiasi volea dire metterlo a parte della eredità del padre, renderlo capace di ascendere alle cariche sacerdotali ed all'episcopato ecc. Giacchè infatti, come ci dice lo stesso Innocenzo, « così la legge mosaica che la canonica detesta la prole avuta da adulterio, giacchè il Signore attesta che lo spurio non entrerà nella chiesa fino alla decima generazione, il canone poi vieta che sia promosso ai sacri ordini, e le leggi secolari infine non solo lo scacciano dalla successione paterna ma non gli concedono neppure gli alimenti. » Così la legge religiosa, divenuta legge morale, rinnegava quasi la personalità umana di innocenti creature, in nome di una voluta colpa dei padri loro. Comunque, era sempre il papa che anche sotto questo aspetto esercitava, in nome del suo potere spirituale, una influenza diretta nella vita sociale disponendo di troni e di eredità. Egli era l'interprete del diritto, ed egli lo applicava come credeva meglio. Lo stato non poteva decidere della legittimità o non dei figli, come non poteva decidere di quella del matrimonio; ciò spettava alla chiesa. Innocenzo ebbe molte richieste di legittimazione di figli da quegli stessi principi, che non aveano voluto dare ascolto alle sue esortazioni ed ai suoi comandi. Egli la concedeva, solo quando la credeva necessaria. Così Guglielmo di Mompellier, privo di prole maschia legittima, chiedeva la legittimazione per i figli avuti dalla sua unione, non riconosciuta dalla chiesa, con una tal Agnese, parente del re d'Aragona (21). Ma Inno-

cenzo non credè di dover accondiscendere alle richieste di lui; perchè, se per Filippo poteva allegarsi a scusa l' essere stato dapprima giustificato il suo divorzio con Ingelburga dall' arcivescovo di Reims, e il pendere ancora indecisa la causa da lui intentata contro Ingelburga per la consanguineità, per Guglielmo non militava nessuna di queste ragioni. Il motivo ch' egli adduceva di non avere altri figli legittimi era per il papa un ostacolo alla concessione. Era pur vero che spettava al papa il decidere della legittimità o non dei figli; ma il riconoscerla, in linea di concessione, a prole evidentemente spuria poteva essere un ingiusto arbitrio, quando, per le sue conseguenze temporali, venisse a ledere i diritti dei signori, cui l'eredità, che spetterebbe ai legittimati, fosse soggetta. E questo appunto era il caso di Guglielmo di Mompellier. Perciò Innocenzo si rifiutò di consentire alle sue richieste, facendogli notare che per Filippo invece tale ostacolo non esisteva, perchè questi, qual re di Francia, non era vassallo di alcun altro principe temporale.

É questa risposta a Guglielmo (22) una lettera importantissima per chi voglia osservare il pensiero di Innocenzo per quanto riguarda l' effettivo dominio sociale e politico che il papa deve esercitare nel mondo. « Richiestine dal re, egli dice, noi gli demmo tal concessione, avendo presenti ragioni tratte sia dal vecchio che dal nuovo testamento. Giacchè non solo nel patrimonio della chiesa, sul quale abbiamo piena potestà negli affari temporali, ma anche nelle altre regioni, in riguardo a determinate cause, esercitiamo la temporale giurisdizione; non perchè volessimo pregiudicare all' altrui diritto, od arrogarci un' autorità a noi non dovuta...; ma perchè troviamo nel Deuteronomio: se vedrai esservi presso te un giudizio difficile ed ambiguo...., venendo ai sacerdoti della levitica tribù...., richiederai loro la verità su quel giudizio e farai tutto che essi diranno. » Così con questa dottrina, ogni causa ambigua, sia essa temporale o spirituale, vien sottoposta al pontefice, presso il quale soltanto v' ha verità e luce (23). « Quel superbo poi, continua, il

quale non vorrà obbedire al comando del sacerdote, che in quel tempo sarà ministro del Signore Dio tuo, muoia per decreto del giudice, e così torrai di mezzo ad Israello un uomo malvagio » (24). Ciò premesso, Innocenzo non dubita di affermare, come in altre lettere, che tutto il potere temporale sta nel papa il quale alle volte lo delega, alle altre l'esercita direttamente: « Porro secularis officium potestatis interdum et in quibusdam per se, nunnumquam autem et in nonnullis per alios exequi consuevit ». I re, in fondo, sono uomini delegati dal papa ad esercitare il potere temporale. « Unicum est nomen in mundo, papae videlicet », avea già detto Gregorio VII; ciò ripetea e cercava di ottenere Innocenzo.

Tornando al divorzio di Filippo, questi, non ostante la morte di Agnese, non voleva ancora riunirsi con Ingelburga che continuava a restar chiusa nel castello, ed a soffrir maltrattamenti da parte del marito. Innocenzo gli fè sapere chiaro che desistesse dal chiedere ciò che egli non poteva concedere, se non con grave offesa del diritto e con gran discapito dell'anima sua e del re stesso (25). Se la consanguineità ed il malefizio fossero giusti motivi, l'avrebbe deciso il suo legato dopo aver ascoltate entrambe le parti. Parecchi anni così trascorsero tra questo insistere del re nel volere ottenere direttamente dal papa il sospirato divorzio (26), e le continue esortazioni del papa a Filippo, perchè, rimettendosi al giudizio dei suoi legati, desistesse dal maltrattare e cercasse di riamare la regina sua moglie (27). Questa, in mezzo alle tribolazioni ed umiliazioni cui era fatta segno, trovava suo miglior conforto nell'implorare piangendo la protezione pontificia (28). E il papa riteneva suo dovere prestare benevolo ascolto alle preghiere della derelitta e levar la voce contro il re (29). Egli, oltre che Dio, chiamava il mondo stesso a giudice e vindice della prava condotta del re: « . . . Abbi a tuo giudice, dice Innocenzo, non soltanto Dio ma anche il mondo, dei quali due se alla fine potrai con la penitenza placare il primo, nondimeno a stento, se pure,

potrai far tacere il mormorio del secondo, se su tal riguardo comincerà ad ingagliardirsi contro di te ». Il re però non dava retta agli ammonimenti del papa. Nè questi d'altra parte si stancava dall'insistere; e cercava or d'intimidirlo con minacce, or di blandirlo con lodi. « Nessuna macchia, esclama una volta Inn., avrebbe oscurata, o re, la tua gloria, se non vi fosse quella del matrimonio; cancellala adunque e sarai così del tutto immune da colpa (30). »

Finalmente nel 1213 Filippo si purgò da tal colpa, ricongiungendosi alla costante Ingelburga e circondandola di affettuose cure per tutto il resto della sua vita. Morendo poi le lasciò un lauto vedovile. Qualunque sia stato il motivo di questo mutamento del cuore del re, certo esso era un trionfo del papa. Il re potè essere indotto dal timore di mettersi in una guerra perigliosa (come quella che imprendeva nello stesso anno contro il re d'Inghilterra) col disfavore del popolo, irritato contro di lui per il maltrattamento della regina, e per la noncuranza delle esortazioni pontificie, come vuole l'Hurter; ovvero, col maturarsi dell'età, l'animo del re potè trovarsi propenso ad ascoltare il linguaggio della legge morale di Cristo più che quello della passione e del piacere, come vuole il Laurent. Noi notiamo soltanto che la invocata Provvidenza parea avesse voluto preparar, lentamente ed a lunga scadenza, il trionfo del potere pontificio, non ostante la pertinacia del re. Agnese moriva a tempo dopo il proscioglimento dell'interdetto, quando non sarebbe stato difficile un nuovo scandalo da parte di Filippo, a giudicare dal modo in cui continuò a trattare Ingelburga per più anni; Ingelburga d'altra parte con tenace costanza, interrotta solo da fuggevoli dichiarazioni, strappatele a forza, di voler rinchiudersi in un monastero, si teneva fedele a Filippo, e chiedeva continuamente aiuto al papa per ottenere il trionfo della sua fedeltà coniugale. A Saint-Leger Innocenzo avea vinto la prima volta, quantunque di una vittoria soltanto formale; ora col definitivo ravvicinamento di Filippo ad Ingelburga egli trionfava completamente.

§. III. — *Altre cause matrimoniali di principi dinanzi al tribunale del pontefice.* — Il re Alfonso di Leon era già scomunicato insieme con la sua Berengaria, ed il suo regno era già sotto l' interdetto per sentenza emanata dal cardinale Guido d'Angelo, legato di Celestino, quando Innocenzo venne a reggere le sorti della chiesa. Frate Rainerio, inviato da Innocenzo, ebbe il mandato o di procurare la separazione della illecita unione o di confermare l' interdetto in tutto il regno e la scomunica contro Alfonso e Berengaria. Non essendo egli riuscito nel primo intento, attuò il secondo. Ma la scomunica e l' interdetto non valsero a spegnere un amore che già da parecchi anni ardeva (31); i coniugi speravano di poter indurre il papa a benedire le loro nozze. Perciò il re di Castiglia inviò un' ambasceria ad Innocenzo coll' incarico di persuaderlo ad assentire alle nozze di sua figlia con Alfonso di Leon e togliere così l' interdetto e la scomunica. Ma Innocenzo, nella sua qualità di sommo moderatore della umana moralità, non guardando alla persona che chiedeva, ma alla cosa chiesta (non est acceptio personarum), non consentiva a quanto non avrebbe a nessuno al mondo potuto concedere. Che anzi egli sarebbe venuto in tanta meraviglia che una tale richiesta fosse, in nome del re, fatta da ecclesiastici, che solo per riguardo al re di Castiglia si sarebbe astenuto dal punir severamente quei vescovi che ciò avevano ardito (32). Ma l' interdetto pesava frattanto sul regno e più che per tutti i fedeli era gravoso per gli ecclesiastici che vedevano ben assottigliate le loro entrate, giacchè i cattolici, non potendo godere dei benefici spirituali del culto, rifiutavansi di pagare perfin le decime (33). Dei vescovi perciò venuti di Spagna chiesero ad Innocenzo che almeno temperasse i rigori dell' interdetto. E, ad ottenere ciò, essi gli dimostrarono come un triplice pericolo sovrastasse al regno dagli eretici, dai saraceni, dai cristiani: i primi, per il tacere della parola del Signore, prendevan vigore tuttodì; l' ardore contro i secondi veniva man mano attutendosi; e gli ultimi infine rifiutavansi di somministrare i beneficî temporali alla

chiesa, la quale li privava di quelli spirituali. Son qui così brevemente riassunti i danni che l'interdetto poteva apportare alla stessa chiesa. Usato a lungo e con troppa frequenza, esso avrebbe intiepidito lo zelo religioso. Quando i fedeli per molto tempo si fosser visti privi dei sacramenti, potevano cominciare a non sentirne più il bisogno e potevano anche finire con l'abituarsi a farne senza. Ciò potrebbe dirsi in parte anche della scomunica, e forse per ciò sia Gregorio VII che Innocenzo III raccomandavano ai vescovi di non abusarne, ma di usarne solo nei casi di necessità (34). Perciò Innocenzo stette in forse tra il consentire o non alla richiesta dei vescovi. Sciogliere il regno dall'interdetto senza averne ottenuto l'effetto voluto, era un dar causa vinta al re, con manifesto danno della santa Sede, da cui altre volte si sarebbe preteso ciò che non avrebbe potuto accordare; era un lasciar passare una colpa gravissima (tam detestabile facinus) con manifesto danno della giustizia e dell'onestà; era un far torto al legato che avea emanato tale interdetto. Il mantenerlo d'altra parte era un manifesto pericolo per la fede che s'intiepidiva nei cattolici circondati da eretici e saraceni. Credette perciò opportuno temperarne i rigori. Ordinò a tal uopo che si aprissero le chiese per somministrare i sacramenti ai fedeli, ma senza grandi solennità; nè tuttavia concesse la sepoltura religiosa dei defunti, facendo eccezione solo per gli ecclesiastici. D'altra parte però, a dimostrare che soltanto il bene della chiesa l'avea indotto a ciò e che non intendeva così usare alcuna condiscendenza verso la colpa del re (ut non remittere poenam sed commutare potius videretur), lanciò di nuovo la scomunica contro i reali coniugi di Leon ed i loro fautori, ordinando che fossero sospesi gli uffici divini, dovunque fosse alcun di loro presente.

Ma qui pare che gli eventi, — non potrebbe qui certo il papa chiamarli Provvidenza — più che consentire con Innocenzo, benedicessero l'unione di Alfonso con Berengaria; giacchè i legami divennero più saldi con la nascita di quel Ferdinando, cui, dopo morto, la chiesa stessa innalzò all'onor

degli altari. E dopo questo, altri figli vennero ad allietare la fortunata coppia, cui pareva che la maledizione del papa facesse prosperare, invece di danneggiare (35).

Il papa però non cedette. Scrisse (an. 1203) al re di Castiglia, il quale brigava perchè Ferdinando, figlio di Alfonso, fosse riconosciuto re, che piuttosto richiamasse subito sua figlia, se avea caro tener lontane da sè e dal suo regno le pene ecclesiastiche (36). Ma pur contro il divieto del papa i popoli riconoscevano la dignità regia in Ferdinando, che, per la sua nascita, non avrebbe potuto aspirare alla successione paterna. Ma, non ostanti tanti segni contrari, anche qui la parola del papa finiva col trionfare. I lamenti degli ecclesiastici e le loro esortazioni toccarono il cuore di Berengaria, la quale spontaneamente abbandonò il consorte per tornare in patria. Amore e fede avean per tanto tempo turbato il suo cuore; finalmente la seconda avea vinto sul primo. Insieme con la fede vinceva il papa. Si mostrò però vincitore generoso: concesse subito dopo alla prole che Alfonso avea avuta da Berengaria, la legittimazione, riconoscendo così in Ferdinando il legittimo successore al trono.

Il re d'Inghilterra anch'egli ebbe a contravvenire alle leggi della Chiesa riguardanti il matrimonio. Innamoratosi di Isabella d'Augoulême mentre era al campo (37), la sottrasse al promesso suo sposo Ugone e decise di farla sua moglie, cercando di ottenere, sotto pretesto di parentela, l'annullamento del matrimonio da lui contratto con Avoisa di Glocester. Il papa (an. 1202) lasciò la decisione della causa ad alcuni vescovi d'Inghilterra, i quali dalla potenza del re si lasciarono indurre a contentarlo. Innocenzo, conosciuta tale decisione, si limitò a far considerare a Giovanni che quella da lui commessa era una ben grave colpa, e che solo la pronta esecuzione della penitenza, impostagli in confessione dall'arcivescovo di Cantorbery (38), poteva fargliela perdonare. E quando il re di Francia chiese al papa, perchè usasse con lui tanta severità nell'affare del divorzio, quando nessun osta-

colo avea trovato a che Giovanni fosse dai suoi vescovi sciolto dal legame con Aloisa, ed unito in novelle nozze con Isabella; Innocenzo rispose che per Giovanni il divorzio era stato dai vescovi promulgato secondo le forme giuridiche (servato juris ordine) e che inoltre alla Sede apostolica non era giunto alcun lamento, per cui il papa avesse creduto d'intervenire (39). Perciò, come dalla lettera scritta direttamente a Giovanni, così da questa al re di Francia, traspare come Innocenzo, pur non approvando l'azione di Giovanni e la decisione dei vescovi, giustifica il suo astenersi dal giudicare, punire e chiedere la dovuta riparazione del peccato, col fatto che da niuna delle parti si era mosso appello a lui. Forse però le ragioni vere del suo mancato intervento erano di altra natura (40). Così Innocenzo cercava di conciliare l'osservanza dovuta alla legge morale cristiana, con il prestigio della santa Sede da mantenere alto. E subordinò forse la prima al secondo, temendo che questo potesse non riuscirne vincitore. Del resto una sconfitta della condotta pontificia nel campo della morale cristiana, avrebbe ribadita la violazione della legge e avrebbe prodotto grave scandalo nella cristianità; cose che bisognava certamente evitare. Perciò egli si contentò di un'osservanza formale delle leggi cristiane, e non andò ad indagare se sotto di quella si nascondesse una aperta violazione di esse.

La causa del divorzio del re d'Aragona, già fattosi, come vedremo, spontaneamente vassallo della S. Sede, da Maria di Mompellier ci dà un'idea della facilità, con cui i principi in quel tempo cercavano disfarsi del legame di nozze per celebrarne altre, nonostante l'espresso divieto della chiesa. Maria di Mompellier, dopo la morte del suo primo marito Barallo, visconte di Marsiglia, si congiunse in seconde nozze con Bernardo IV di Cominges. Questi però, per unirsi con Maria, avea già ripudiata, sotto pretesto di parentela, Beatrice contessa di Bigorre (41). Con Maria visse parecchi altri anni; poi si separò, come era desiderio del papa. Dopo tutto questo Maria andò sposa a Pietro d'Aragona, il quale però, ben

presto stanco di lei, chiedette il divorzio al papa, col pretesto che vivea ancora il precedente marito di lei, Bernardo di Cominges, col quale egli era anche prossimo parente. Dal papa però furon ritenute valide le ragioni di Maria (42) contro quelle di Pietro, e legittimo il loro figlio Giacomo (43), che successe poi nelle terre d'Aragona e di Mompellier. Maria frattanto era ancora a Roma, dove s'era recata per la discussione della sua causa, quando sen moriva (1213) togliendo così a Pietro il pericolo di contravvenire agli ordini del pontefice. Così Innocenzo ha vinto anche qui aiutato dalla fortuna più che dal suo potere.

Il re di Boemia, Ottocaro, anche egli, dopo diciotto anni di matrimonio, ripudiava la sorella del duca di Misnia Adelaide per impalmare Costanza sorella del re d'Ungheria. Adelaide ricorse al papa e questi affidò (an. 1208) all'arcivescovo di Magonza e Magdeburgo la decisione di quella causa (40). Portata a lungo, fu richiamata al tribunale del pontefice (an. 1210), e anche qui differita (45). Pare che il re non abbia allontanata da sè Costanza, e che il papa d'altra parte l'abbia sempre considerata come concubina (46).

Ostacolo, vedemmo, al matrimonio cristiano era la consanguineità dei coniugi. Da tale ostacolo il papa concedeva la dispensa, quando la riteneva opportuna (47).

Ma tale dispensa non credette di concedere (1215-16) al re di Castiglia, al quale proibì di prendere in isposa la sorella del re di Portogallo (48); come già molti anni prima avea vietato a Pietro d'Aragona (1199) di unirsi in matrimonio con Bianca sorella di Sancio re di Navarra, ed aveva perciò sciolto quest'ultimo dall'obbligo del giuramento prestato, in favore di tale unione, sotto il timore delle vincitrici armi collegate del re d'Aragona e di quello di Castiglia (45).

Più ancora della consanguineità, ostacolo alla celebrazione od alla legittimità del matrimonio era il carattere sacro della persona contraente. Ora certo con Innocenzo siamo ben lontani dai tempi di Gregorio VII, in cui il matrimonio

o concubinato ecclesiastico era in uso pressochè comune; pure non mancano, anche sotto il pontificato di Innocenzo, dei casi di nozze celebrate da persone insignite del carattere sacerdotale. Noi ne citiamo il caso più celebre, perchè in persona di un nobile personaggio. Burcardo d' Avesnes, dalla Fiandra mandato in Francia a studiare, ottenne ordini e benefizi ecclesiastici. Tornato in Fiandra, nascose la sua qualità di chierico e condusse in moglie Margherita, secondogenita di Baldovino di Fiandra. La cosa però si seppe subito e la voce di questo scandalo giunse ad Innocenzo, che impose a Burcardo, insieme a grave penitenza, di lasciar tosto Margherita, se voleva ottener perdono. Ma Burcardo l' amava troppo per poterla abbandonare e continuò a convivere con lei, nonostante la proibizione del papa. Frattanto si riuniva in Roma il concilio ecumenico e da questo Innocenzo faceva dichiarar nullo il matrimonio tra Burcardo e Margherita, e Burcardo scomunicato, fino a che non fosse tornato umilmente al suo stato. Innocenzo però finiva la gloriosa sua vita, e l'amoroso chierico, continuava, nonostante la scomunica ripetuta poi anche per due volte di seguito da Onorio III, a godersi la sua Margherita, fino a che, combattendo contro Giovanna, sorella maggiore di Margherita e moglie di Fernando di Portogallo, cadeva prigione di lei, e rinchiuso in carcere trovava in questo, impenitente, la morte. Margherita ottenne il perdono (50).

Così Innocenzo si faceva tutore e vindice della moralità tra i principi, intervenendo col suo potere a frenare gli abusi o punire le colpe che essi aveano commesso o stavano per commettere. E non il sentimento di amicizia che lo legava a molti dei re, o quello di compassione per la salute delle loro anime era quello che animava le sue lettere e la sua condotta; ma bensì la coscienza sicura del dovere a lui imposto da Dio di tutelare ed ottenere il rispetto della moralità cattolica nel mondo senza guardare a persona. Certo le sue lettere non sono del tutto estranee ai sentimenti di amicizia e d' interessamento per la salute dell' anima (51); ma essi non sono che motivi secondari. il movente primo,

confessato e messo avanti da Innocenzo, è l'ufficio che a lui proviene dall'autorità di cui è investito e per cui si sente obbligato a render ad ognuno giustizia. « Debitum officii pastoralis, egli dice (52), quo secundum Apostolos sapientibus et insipientibus debitores existimus, nos hortatur ut ad ea quae justa sunt et honesta tuam regalem magnificentiam opportune importune salutaribus monitis inducamus ». Siano opportune o no le sue correzioni, egli nol deve guardare; il dovere suo è quello di correggere, ed il dovere degli uomini è quello di obbedirgli. Ed Innocenzo quasi sempre ebbe la fortuna di trionfare, quantunque alle volte a lunga scadenza. Questo lungo resistere dei principi ai comandi dati dal papa in nome del suo potere spirituale, ci dice che, mentre questo avea saputo trarre da sè medesimo la conquista della vita tutta intera, dall'altra i principi, pur assuefatti a questa voce di comando, cominciavano a non tremar più molto dinanzi ad essa, neppure nel campo indiscutibilmente suo, quello morale. Lo stesso trionfo che Innocenzo riusciva ad ottenere, era o il cieco risultato degli eventi, o l'effetto di intrighi e mire politiche; quasi mai, o in ben poca misura, l'effetto di una sottomissione voluta alla voce del papa, parlante in nome dei motivi ideali della moralità cristiana.

CAPITOLO III.

Sovranità politica: il papa ed i re.

§. I. — *Necessità logica della condotta politica di Innocenzo III.* — Più che nel campo religioso e morale, dovea Innocenzo nel campo politico far raggiungere effettivamente al potere spirituale del papa la vetta ierocratica, per la quale avea combattuto Gregorio VII.

Quel potere spirituale, che avea stabilito la necessità e la giustizia del suo supremo intervento nel campo della vita pratica sotto l' aspetto religioso e morale, non poteva e non doveva, come vedemmo, rinunziare a regolarla sotto l'aspetto politico, che è quello più compensivo e fondamentale.

Perciò anche sotto questo aspetto Innocenzo non ha fatto che attuare ed integrare il sistema ierocratico di Gregorio VII. Ond' è che noi crediamo che l' accusa di eccessivo politicismo lanciata dal Labanca (1), e prima anche da altri, contro la persona di Innocenzo III non regga; o, se mai, deve lanciarsi contro lo stesso sistema ch' egli era fatalmente spinto ad attuare. Quando si vuol assumere il supremo dominio, sia pur soltanto spirituale, della vita, bisogna pur che per questi diritti dello spirito si sorveglino tutte le manifestazioni di essa, e sovrattutto quelle politiche, e si entri quindi nei meandri di essa e si cerchi di dirigerla, secondo che le ragioni di detto potere o della chiesa che lo personifica, dettano. Ed è naturale quindi che questo potere spirituale, una volta introdottosi negli anditi tortuosi ed oscuri della politica, a questa si adatti, specialmente quando vede che essa è ribelle a prendere spontaneamente la forma e l' indirizzo che esso vuole imporle. Ed è quanto avvenne ad Innocenzo, che im-

potente, per le ragioni più volte accennate, ad attuare nel dominio politico la ierocrazia gregoriana in nome soltanto del potere spirituale, dovette corroborar questo con i mezzi stessi che gli offriva il campo ch' egli voleva dominare; e quindi avvenne che il motivo spirituale, in nome del quale agiva, parve alle volte rimanere sopraffatto, oltrechè dalle contingenze e necessità reali della politica, anche dai motivi tratti da questa.

E noi, contro l' opinione del Rocquain (2), crediamo che questa specie di adattamento, da Innocenzo fatto senza rinnegare la spiritualità fondamentale dell' ideale ierocratico che lo attraeva, anzi in nome stesso di questo, sia molte volte, più che indizio di mancanza di chiaroveggenza, segno certo di questa. Il papa, perchè avesse potuto non ricorrere agli espedienti od alle particolari sconfitte, rinunzie ed attese, in base alle quali il Rocquain gli rimprovera tal difetto, avrebbe dovuto rinunciare all' affermazione del gregorianesimo: e non poteva fare tale rinuncia, come tutta la storia successiva del papato ci sta a testimoniare. Ovvero avrebbe dovuto, contentandosi di un' affermazione teorica di esso, rinunziare ad ogni tentativo di attuazione, solo perchè vedeva che i tempi non eran più quali il suo zelo religioso e pontificio dovea volerli: ma anche questo era un rassegnarsi alla rinunzia che non si può pretendere da lui. Ciò risulterà forse più chiaro da quanto in seguito diremo (3).

Comunque, certo Innocenzo III fu il papa che nel campo politico, sia pure attraverso a tacite e dissimulate disfatte, ottenne il trionfo più completo che alla ierocrazia gregoriana fu dato di conseguire. E che dopo Innocenzo non si sarebbe potuto andare più oltre, vedevasi già nei segni di dissolvimento, che leggevansi pur nei mezzi stessi adoperati da Innocenzo per conseguire il trionfo. Ma in tutti i modi la motivazione e la giustificazione di questo eran sempre, direttamente o indirettamente, spiritualistiche: il carattere ne era sempre ierocratico. Ed è quanto appunto verremo mostrando in questo e nel successivo capitolo, col trarre dal-

le lettere stesse di Innocenzo i motivi e le giustificazioni della sua condotta nei suoi rapporti politici con i re e con gli imperatori.

Vedemmo già come Gregorio VII, ad indicare la pienezza del potere spirituale del papa di fronte a quello temporale dei re e dell'imperatore, adoperasse, invertendone il primitivo significato, il paragone del sole e della luna, paragone che fu poi sempre con tal valore ierocratico adoperato dai successori di Gregorio. Innocenzo ne aggiunse altri; come quelli dell'oro e del piombo, di due cherubini, di due colonne, di due spade ecc. (4). E sempre in nome di questa pienezza del suo potere egli sente l'obbligo di sorvegliare sui re, perchè non trascendano dal loro mandato. Una guerra arde perciò tra due re, ed ecco Innocenzo interviene a comporre la pace, perchè sente il dovere di risparmiare all'umanità un flagello dovuto ad un capriccio di potenti; una vedova od un pupillo son privati della eredità da chi ad alcuno non risponde del suo operare, ed il papa prende le parti del debole derelitto; un re sta per essere balzato dall'avito trono da un usurpatore, ed il papa interpone la sua parola e la sua opera a favore del vacillante re; una elezione è sospettata di poter essere nefasta alla chiesa ed il papa non teme in tal caso di gettare un paese in guerra per evitare tal malanno alla cristianità. Così la suprema autorità pontificia cerca di affermarsi anche nel campo politico. Ad ogni principe Innocenzo ha da dare un consiglio, ad ogni potente un ammonimento, ad ogni re un rimprovero od una lode.

§. II. — *Il regno di Inghilterra e l'azione ierocratica di Innocenzo.* — L'Inghilterra fu, durante il regno di Giovanni senza terra, uno dei campi politici più aperti all'esercizio della sovranità pontificia di Innocenzo. Le dolorose vicende, che l'Inghilterra ebbe continuamente a soffrire sotto il regno di Giovanni, possono dividersi in tre periodi: 1° la lotta di Giovanni con Filippo di Francia, per il dominio dei paesi ereditari di Giovanni in Francia; 2° il dissidio del re

d' Inghilterra con la chiesa e col papa; 3.° la lotta di Giovanni con i baroni e con Luigi di Francia. In ciascuno di questi tre periodi Innocenzo assunse un diverso aspetto, ma sempre rispondente a quell' ideale ierocratico di dominio, affermato da Gregorio VII. Nel 1° fu il banditore della pace; perchè questa, sempre necessaria all' umanità per la salute delle anime, era in particolar modo necessaria tra le potenze d' occidente, allora che la cristianità tutta, commossa dall' ignobile caduta del S. Sepolcro in mano degli infedeli, dovea partecipare alla liberazione di esso e col denaro e con la vita. Nel 2° è il capo della chiesa che difende la violazione della libertà di essa, ed, usando del suo potere di capo della cristianità, punisce e depone un re che si rifiuta d' obbedirgli. È un aspetto del tutto contrario a quello del 1° periodo, assunto sempre in forza delle stesse attribuzioni pontificie: qui pone egli stesso la guerra; li invoca e comanda la pace. Nel 3° periodo infine Innocenzo assume un aspetto tirannico ed odioso, che prelude alla condotta che i papi terranno poi sempre in seguito: difende l' assolutismo del principe contro una pur limitata libertà dei vassalli, poggiata su precedenti concessioni.

Noi ci fermeremo specialmente ad esaminare il pensiero e l' azione di Innocenzo nel secondo di questi periodi, contentandoci di accennare soltanto gli altri due, come aventi molto minore importanza per lo scopo del nostro lavoro.

Nel primo infatti Innocenzo ebbe influenza solo indiretta. Già da sotto il regno di Riccardo, egli avea avuto occasione di intervenire nelle cose di Inghilterra o per esortare il re alla pace, promettendogli anche un suo viaggio in Inghilterra (5), o per proteggere vescovi offesi e punire quelli disubbedienti (6), o per far restituire al re il denaro estortogli dai duchi di Svevia e d' Austria a titolo di riscatto dalla prigionia inflittagli al suo ritorno da Terra Santa (7) ecc. Così i re stessi, col ricorrere che facevano al papa, per ottenere quanto non potevano o non volevano ottenere col mezzo delle armi, riconoscevano in lui quel potere che poi in altre

circostanze tentavano negare. Giovanni, succeduto a Riccardo nel regno, gli successe anche nell' odio contro Filippo Augusto di Francia, presso il quale si rifugiava Arturo il legittimo erede della corona d' Inghilterra. Nonostante ciò, una pace (non grata però al papa, perchè sfavorevole ad Ottone di Germania) si conchiudeva (1200) tra Giovanni e Filippo. Non passava un anno e la pace era rotta, per tornar poi da capo a far pace e poi guerra. Ragioni di questa incostanza erano la pretesa di Filippo di imporsi a Giovanni come signore delle terre che questi possedeva in Francia, e l' intolleranza di questo giogo da parte di Giovanni. Questi più volte fu chiamato da Filippo alla corte dei Pari a render conto della sua condotta, specialmente dopo aver ucciso il nipote Arturo, fatto prigioniero in guerra; ma Giovanni non si presentò mai, porgendo in quella vece querele presso il papa per i maltrattamenti che aveva da Filippo. Questi d' altronde, forte dell' appoggio della corte dei Pari, che avea dichiarato Giovanni, re d' Inghilterra e duca di Normandia, decaduto dai feudi posseduti in Francia, invase i paesi uniti alla corona d' Inghilterra ed in breve li conquistò, mentre il papa cercava invano di indurlo alla pace con Giovanni. La dieta di Nantes (1203), a ciò riunita da Filippo, rispose in modo, cui Innocenzo non s' aspettava; giacchè gli si negava il diritto d' intervenire in simili facende. Innocenzo reclamò bensì i suoi diritti di tutelare la giustizia e la pace, ma non li fece valere e cercò piuttosto di persuadere Giovanni a presentarsi dinanzi alla corte dei Pari per essere giudicato. Ma il vile Giovanni non sapeva presentarsi con dignità davanti a chi avea il diritto di giudicarlo, nè con audacia e coraggio opporsi con le armi agli invasori delle proprie terre. Perciò fuggì dinanzi a loro e perdè così ignobilmente un dominio, che era l' ostacolo più grande per la potenza dei re di Francia. Il papa forse sdegnò di proteggere oltre un vigliacco.

Nella lotta che Innocenzo sostenne con Giovanni per difendere la libertà della chiesa in Inghilterra, sono tre i punti culminanti, in cui Innocenzo cercò di affermare la supremazia del

potere spirituale del papa su quello esclusivamente temporale del re: l'interdetto, la scomunica personale, la deposizione. La questione ebbe inizio con una delle solite cause di elezioni vescovili (8). Trattavasi dell'elezione all'arcivescovado di Cantorbery. Reginaldo, eletto prima e poi abbandonato dai monaci, e Giovanni di Norvich, sostenuto dai vescovi suffraganei e dal re, si contendevano la sede. Il papa non convalidò l'elezione di nessuno dei due, e da quindici monaci fece eleggere in Roma Stefano di Langton. Il re naturalmente non si accontentò a questa decisione del papa; perciò gli scriveva ricordandogli che a lui, papa, non conveniva poi inimicarsi il re d'Inghilterra, donde traeva sì copiosi proventi. Innocenzo d'altra parte persisteva nella sua decisione, e in Roma consacrava Stefano arcivescovo di Cantorbery, rispondendo a Giovanni che *più che l' Inghilterra utile al papa, era questo necessario all' Inghilterra.* « Quantunque, così scrive Innocenzo (9), noi stimiamo ben necessaria a noi la divozione di esso re, pure non meno anzi di *gran lunga più* opportuno per lui può e deve egli ritenere il nostro favore, come ad evidenza ha già conosciuto, s'egli ben ricorda ». E già in tesi generale egli sostiene nella lettera dianzi citata che « quei principi i quali, attentando alla libertà della chiesa, si sono sforzati di conseguire una indebita autorità su di essa, per *giudizio divino* tutti sono finiti male; laddove quelli che, favorendola nella sua libertà, l'han degnamente circondata di venerazione ed onore, han sempre prosperato di bene in meglio ». Così Dio vien presentato come tutore e vindice della chiesa, ed il corso degli eventi come l'espressione del divino volere, distributore, dei castighi e premi relativi alla condotta umana di fronte alla chiesa. Ma Giovanni non si piega dinanzi alla minaccia, ed Innocenzo prepara gli animi alla vicina tempesta: i vescovi devono dargli man forte, perchè trattasi, secondo il papa, di un loro proprio interesse (10). Frattanto Giovanni lega a sè i baroni prendendo da loro ostaggi.

Finalmente l'interdetto è lanciato (an. 1208), e tutto

il regno d' Inghilterra resta privo delle sacre funzioni. I vescovi e gli ecclesiastici, se non vogliono o, da una parte, cader vittime del matto furore del crudele Giovanni, o, dall' altra, rendersi ribelli alle parole del pontefice, impegnatosi nella lotta a sostegno, diceva, della loro indipendenza; devono disertare il regno. Giovanni, per far togliere l' interdetto tenta trarre in inganno il papa; ma non gli riesce, perchè Innocenzo dà ordine di non togliere l' interdetto, se non quando realmente Giovanni abbia riconosciuto Stefano, e compensati i danni prodotti ai monaci di Cantorbery ed ai vescovi tutti (11). Mostra così, com' egli stesso dice nella citata lettera, come « l' apostolica sede abbia per grazia di Dio *la prudenza del serpente in un con la semplicità delle farfalle* ». Scoverto l' inganno, Innocenzo s' adira e minaccia la scomunica personale del re (12). Calmata per un momento l' ira, cerca di indurre con le buone Giovanni ad obbedienza prima di por mano ai più severi rimedi, ch' egli avea minacciato. A questo punto il dibattito si allarga: non si tratta più solo di tutelare la indipendenza della chiesa dal potere temporale; trattasi anche e soprattutto di tutelare la sovranità pontificia di fronte al potere regio. Si era cominciato col pregare il re di prestare il suo assenso alla nomina di Stefano, si era passato poi a vedere nel rifiuto del re un grave pericolo della libertà della chiesa inglese; ora si vede soltanto un re che disubbidisce al papa, che sente di aver diritto all' obbedienza di ogni re e che è sicuro della vittoria, perchè Dio è con lui, anzi Dio stesso opera in lui. « Di grazia chiedi un poco a coloro che ti spingono al peccato, a qual fine potrai tu venire da questa lotta. Non oseranno certo risponderti altro, se non che *non potrai vincere se non essendo vinto*, ma sarà per te più gloriosa la vittoria quando tu da vinto sarai divenuto vincitore; perchè tu senza dubbio allora vincerai quando sarai vinto, *non da un uomo ma da Dio dal quale è glorioso per un uomo esser vinto;* perchè possa l' uomo così dar sempre a Dio gloria ed onore » (13). Dunque è glorioso esser

vinto dal papa come è glorioso esser vinto da Dio; servire al papa ed umiliarsi dinanzi a lui non è cosa abbietta, ma gloriosa (14).

Giovanni però risponde alle esortazioni pontificie coll' infierire contro i pochi ecclesiastici che ancora restavano in Inghilterra, ed Innocenzo dà ordine (1209), che si pubblichi la scomunica personale contro di lui (15). Interdetto adunque nel regno, scomunica contro il re tendono a render quest' ultimo obbediente al papa; ma Giovanni nè obbedisce al papa, nè si dà cura delle ecclesiastiche pene. E non son queste le sole che gli gravano addosso. La scomunica lanciatagli nel 1207 da Goffredo, suo fratello, arcivescovo di Iorch, per aver egli sottratta una parte dei beni del suo arcivescovado, non gli è stata ancora sciolta; nel 1210 viene poi ad aggiungersi l'interdetto pronunciato per ordine del papa nelle provincie appartenenti, come vedovile, a Berengaria vedova di Riccardo, ed occupate da Giovanni. Anche questo interdetto parziale vien da Innocenzo lanciato dopo reiterate lettere scritte al re per indurlo a restituir con le buone ciò che non era suo (16). Ma il re che, dopo l' interdetto su tutto il regno e la sua scomunica personale, avea mostrato di non temere i fulmini spirituali di Innocenzo, non gli obbedisce neppure in tal faccenda; ed Innocenzo trovasi costretto a scagliare un altro, per quanto inefficace fulmine (17). Così due scomuniche contro il re, due interdetti nel regno pesano gravemente sul popolo d' Inghilterra, già in altro modo angariato da Giovanni per le sue continue estorsioni. Legazioni, mandate dal papa in Inghilterra, non hanno alcun effetto. Finalmente Innocenzo, dopo tanto indugiare, si decide al colpo finale, all' esercizio del diritto più alto dei papi sui re: i sudditi sono sciolti dal giuramento d' obbedienza, ed il re viene deposto, giacchè obbedienza non possono prestare i cristiani a chi, indurito nella colpa, è stato messo fuori della chiesa, nè di ciò mostra di risentire vergogna o pentimento. Qui Innocenzo va anche oltre la linea segnata da Gregorio VII. Questi deponeva Enrico, ma lascia-

va eleggere dai principi di Germania il successore Rodolfo, che egli naturalmente prendeva a sostenere contro il deposto Enrico. Così nella stessa Germania, come vedremo, Innocenzo stesso sostenne Ottone contro Filippo e Federico contro Ottone; ma in ogni caso i contendenti erano scelti e proclamati dai principi elettori dell' impero. Ma in Inghilterra, dove non solo il trono è ereditario a differenza del trono imperiale di Germania, ma anche l' autorità regia è più forte di fronte ai baroni che non quella imperiale di fronte ai grandi elettori dell' impero; dopo la deposizione del re non sorge alcuno a por contro Giovanni un altro re che possa essere il benedetto dal papa e il protetto dalla Chiesa. Perciò qui Innocenzo, in nome sempre di quella pienezza di potere assegnatagli da Dio stesso, trovasi a far fare un passo più in là alla ierocrazia stabilita da Gregorio e si assume anche il diritto di eleggere il nuovo re. Invita perciò il re di Francia a cingere la corona d' Inghilterra. La persona non può esser scelta meglio, nè l' invito può tornar più gradito. Filippo prepara subito un grande esercito, col quale possa ottemperare all'ordine del papa.

Il timore delle armi di Filippo ottiene da Giovanni ciò che non avevano ottenuto tutte le armi spirituali di Innocenzo. Il ricordo ancora fresco della ignobile ritirata che egli ha dovuto fare dalla Normandìa, e gli immensi armamenti di Filippo lo scoraggiano. Vede egli perciò vacillare il suo trono, nè sa dov' altro trovare rifugio che nel papa, che, come gli ha suscitato contro quest' inferno, così deve esser pronto ad allontanarlo. Legazioni scambiate tra Londra e Roma si succedono, ed il papa accondiscende alle proposte di Giovanni, che, pur di avere salvo il regno, promette intera sommissione ad Innocenzo. Questi gli invia una bolla in cui esprime le condizioni della riconciliazione, avvertendolo però che guai se un nuovo spergiuro verrà a dare il crollo alla sua ira (18). E scrivendo ai vescovi prende le misure opportune per evitare o reprimere detto spergiuro (19); con lettera successiva aggiunge che se mai Giovanni altra volta romperà

la pace che è ora per concludersi con la chiesa, nessuno più dei suoi eredi sia unto re (20). Ma questa volta Giovanni non tenta di ingannare il papa: le armi spirituali di Innocenzo han preso corpo nelle forze di Filippo Augusto che aspetta un cenno del papa per salpare, e tal fantasma turba i sonni al vile Giovanni. E perciò egli non solo accetta di dover riconoscere in Stefano l' arcivescovo di Cantorbery, di dover riparare tutto il danno procurato ai vescovi durante gli anni di interdetto, di dover concedere piena libertà a tutte le chiese d' Inghilterra nell' elezione dei loro prelati, ed infine di avvalorare col giuramento di sedici baroni quello suo proprio che da solo, dopo le prove date, non riscuote più la fiducia del papa (21); ma anche si spoglia della sua stessa sovranità e fa getto della indipendenza del suo regno: egli dona ad Innocenzo il regno d'Inghilterra, per ripeterlo poi da lui in qualità di feudo. Questo atto ignominioso ci ricorda l' onta di Enrico IV a Canossa. Ma questi almeno non fece della Germania e dell' impero un feudo pontificio, e dinanzi ai piedi di Gregorio si piegò umile piuttosto il peccatore e penitente Enrico che l' imperatore svevo; ma Giovanni tutto pone ai piedi del papa: la sua persona, la sua volontà ed onorabilità, il suo regno (22). E a rendere ancora maggiore il trionfo di Innocenzo e a testimoniare che è trionfo solo e tutto del papa, egli bugiardamente e sfacciatamente afferma che ciò fa « per ispirazione dello Spirito Santo, non indotto da violenza nè spinto dal timore, ma di sua buona e spontanea volontà » (23). Così la ierocrazia ottiene con questa cessione completo trionfo; perciò Innocenzo ha tutto l' interesse ad accettarne e mostrarne la spontaneità: conferma quindi il carattere divino della ispirazione di Giovanni e del suo asservimento, e si rallegra, con lui, perchè oramai « egli tiene il regno in modo più sublime e sicuro, giacchè di già il regno è sacerdotale ed il sacerdozio regale » (24). E il trionfo è da ritenersi ancora maggiore, quando si pensi, come mostra di credere Innocenzo, che Giovanni non abbia per altro agito in tal modo

che per ispirito di penitenza; il papa ha così diritto di compiacersi che i suoi medicamenti abbiano ottenuto così splendido effetto (25). A compensare poi il re di sì completo ravvedimento, Innocenzo, dopo che i suoi legati hanno sciolto il regno dall' interdetto e Giovanni dalla scomunica, lo prende sotto la sua protezione insieme con tutta la di lui legittima prole presente e futura (26). Così quella prole, a cui altra volta fu minacciata la perdita di ogni diritto, ora trovasi al coperto dalle insidie degli usurpatori sotto i potenti vanni pontifici. Giovanni poi obbedisce al papa anche per il vedovile di Berengaria (27).

Nel terzo periodo, infine, delle vicende inglesi durante il regno di Giovanni, Innocenzo, coerentemente alla dottrina ierocratica del potere, prende a sostenere l' assolutismo del re. Combatte perciò ad oltranza e scomunica quella « magna charta », da cui doveano poi in tempi molto più recenti pullulare le moderne costituzioni. Politicamente qui il papa sta del tutto al suo posto secondo la teoria gregoriana. Egli che, in nome del potere concessogli da Dio, ha accentrato nella sua persona la potestà somma ed universale, soffocando l' indipendenza di ogni altro potere civile ed ecclesiastico, non può, non deve, per necessità logica, favorire chi vuol limitare il dominio assoluto del principe. Ciò sarebbe stato un rinnegare la propria teoria. C' è chi può e deve limitare il potere del principe, e questi è e deve essere il papa; i vassalli hanno in quest' ultimo il naturale tutore della giustizia e del diritto, nel caso che il re violi le leggi e segua l' arbitrio, contro il quale han diritto di protestare presso il tribunale del pontefice. Concedere quindi ai baroni una notevole e determinata ingerenza negli affari del regno voleva dir limitare oltrechè la sovranità diretta del re, anche quella indiretta del papa, considerato non solo in generale qual vicario del Re dei re, il « dominator dominantium », ma anche, in particolare, quale signore diretto del trono d' Inghilterra. Perciò Giovanni può essere sicuro di trovare nel papa un valido aiuto per la lotta intrapresa contro i baroni. Due sco-

muniche colpiscono i baroni ribelli: generale la prima, la seconda nominativa (28). Frattanto Giovanni, ad ingraziarsi maggiormente Innocenzo prende la croce, giurando di concorrere personalmente alla liberazione del Santo Sepolcro (29). Una terza scomunica inoltre colpisce gli ecclesiastici, che non han fatto sentire gli effetti delle due prime. E scomunicato poco di poi è anche Luigi, figlio di Filippo Augusto di Francia, perchè, invitato dai baroni, salpa dalla Francia verso l'Inghilterra per punire lo spergiuro Giovanni, toglien-dogli il trono e prendendolo per sè, che diceva di averne diritto per parte della moglie, Bianca di Castiglia. Nell'anno stesso (1216) la morte coglie così Giovanni che Innocenzo; ma, ciò non ostante, Luigi non riesce a strappare il desiderato trono d'Inghilterra al novenne figlio di Giovanni.

§. III. — *L'azione del papa in Francia e Spagna.* — A Filippo Augusto di Francia Innocenzo fe' sempre, più che ad altri re, professione di sincera amicizia, come si rileva dalle lettere inviategli per la questione del divorzio. Pure, oltre che per questo e per la guerra con Giovanni, il papa ebbe a richiamare Filippo anche in nome della offesa autonomia ed autorità della chiesa. La faccenda più importante sotto tal riguardo è la difesa dei vescovi d'Auxerre e di Orleans. Questi, essendo stati spogliati da Filippo delle terre costituenti le « regalie », aveano su di esse lanciato l'interdetto. È una questione simile a quella sostenuta dal vescovo Goffredo di Jorch contro Giovanni. Questi però avea spogliato il fratello ed un altro vescovo di una parte dei beni, non per altro motivo che per bisogno di denari che non sapeva più donde procurarsi (30); laddove Filippo, a ragione di siffatta privazione, adduceva il fatto che le milizie di questi vescovi un bel giorno abbandonarono il campo senza regolare congedo del re. Non indaghiamo qui se giusto od ingiusto, vero o falso sia stato motivo addotto, come di ciò non si preoccupava molto Innocenzo. Questi vedeva soltanto in quest'aziono del re una

violazione della libertà della chiesa e perciò se ne doleva con lui. Ed a Filippo, come a Giovanni, egli ricordava che sono stati da Dio puniti quei regni, i cui principi han tentato di violare in checchesia la libertà della chiesa (31). Diè incarico all' arcivescovo di Sens di comporre il dissidio; ma, non avendo questi agito secondo il suo volere, dispose che fosse ritenuto nullo tutto ciò che quegli avea fatto (32). Nel tempo stesso cercava di comporre direttamente e con le buone la vertenza, mostrando al re come la colpa fosse non dei vescovi, ma delle loro milizie, che a loro insaputa aveano abbandonato il campo. E perchè Filippo non avesse a vergognarsi di una certa leggerezza, il papa gli faceva considerare che « non è cosa vergognosa, ma piuttosto gloriosa il correggere prudentemente ciò che si stabilì senza consiglio, perchè sotto il cielo non vive alcun uomo che qualche volta non pecchi. E però presso di noi v' ha un proverbio che dice: È dell' uomo il peccare, ma del diavolo persistere nella colpa » (33). D' altra parte però incitava i vescovi in quistione a cercare di comporre amichevolmente la cosa, « perchè l' arco, che è sempre teso, perde le forze, se mai non viene rallentato; ed alcune volte i re ed i principi si vincono piuttosto con la mansuetudine che col rigore (34) ». Ecco così in queste poche parole esposto il principio direttivo della politica d' Innocenzo. Egli è conscio e geloso della pienezza del suo potere, ma avverte peraltro che questo, adoperato con intransigenze e senza accomodamenti con la vita politica, può riuscire inefficace. Perciò egli, mentre è rigoroso nel chiedere la soddisfazione delle colpe, non rifugge dall' esser generoso coi penitenti; non risparmia preghiere, esortazioni, influenze, per indurre il renitente ad obbedirgli. Quando così non riesce, pon mano ai castighi e non si stanca di aspettare, in modo che, se non questi, almeno il casuale svolgersi degli eventi, opportunamente sfruttato, finisca col dargli ragione. E forse in tal caso la prudenza di Innocenzo fu ancora maggiore, perchè, come dice l' Hurter (35), « il papa non avea in Francia diritto sui beni feudali delle sedi ve-

scovili, come avea in Germania: non erano dotazioni della chiesa, perciò dipendevano dal re, e questi disponeva a talento di quei redditi al vacar delle sedi. » La sovranità del papa perciò era forse più indiretta; ma pur dove mai non poteva arrivare in nome del potere ierocratico? Ed Innocenzo, senza bisogno di ricorrere a castighi più gravi, trionfava ancora una volta: i vescovi, dopo che ebbero confessata la propria colpa, riebbero le terre ed i beni, ed a loro volta sciolsero l'interdetto. Così la politica vescovile non era dissimile da quella pontificia. Una controversia di origine e di natura schiettamente politica pur non poteva esser risoluta che con armi spirituali da chi il potere politico non avea, in un modo o in un altro, che a sostegno od almeno in nome di quello spirituale. Un altro vassallo, spogliato del feudo, avrebbe avuto bisogno, per riconquistarlo, o di sottomettersi al suo signore o di ricorrere alla violenza; ciò non dovea e di ciò non avea bisogno un vescovo, possessore e partecipe della sovranità vera e somma, quella dello spirito. Egli, ribelle, dovea adoperare non le armi temporali ma le spirituali; con la differenza che adoperando queste egli non era più ribelle, ma vindice; non era più vassallo, ma sovrano.

Anche la Spagna attira gli sguardi e le cure di Innocenzo; anche lì egli ha occasione di imporre ai principi il rispetto della autorità e della libertà della chiesa.

Sancio, re di Portogallo, opprime la sua chiesa, e sprezza gli ecclesiastici tanto da destare in questi grandissimo malumore. Il vescovo d'Oporto perciò, irritato per torti fattigli dal re, si rifiuta di benedire le nozze del figlio di lui Alfonso con Uracca di Castiglia, sotto pretesto di consanguineità dei coniugi; anzi sottopone il paese a censura. Il re imprigiona il vescovo, che però riesce a fuggire. Poscia, ottenuta la protezione d' Innocenzo (an. 1210), rientra nelle grazie del re e nel vescovado (36). Sancio però continua ad essere infesto alla chiesa, non ostante che Innocenzo, sin dall' inizio del suo pontificato, l' avesse ricevuto sotto l' apostolica protezione (37). Ed il papa si duole (an. 1211) della ingrati-

tudine di lui, anche e soprattutto perchè, avendo suo padre Alfonso ottenuta la corona di re da Alessandro III, egli deve e il suo diadema e tutta la sua autorità ripetere dal pontefice, verso il quale è anche obbligato al pagamento di un annuo censo (38). Perciò quando il vescovo di Coimbra, spogliato dal re dei beni vescovili, lancia l'interdetto nella propria diocesi, Innocenzo rimprovera aspramente il re per la sua condotta e gli minaccia il rigore delle ecclesiastiche pene, se non si corregge e non comincia dal dare piena soddisfazione all'offeso vescovo (39). Dà poi ordine all'arcivescovo di Compostela che il re sia sottoposto a censura, se non obbedisce ai suoi cenni (40). Anche in tal caso Innocenzo trionfa; ma anche qui non col solo mezzo delle armi spirituali, ma col provvido aiuto di favorevoli avvenimenti. Sancio si ammala e sente appressarsi a grandi passi la morte: lo spettro di questa gli ricorda le minacce papali, e il potere spirituale d'Innocenzo riprende, per lui, intiero il suo vigore. Dal pensiero di un'eternità di pene, preparate da Dio a coloro che hanno offesa la chiesa, sua sposa, ed il papa, suo vicario, il re vien indotto a riconciliarsi con entrambi: fa testamento e largheggia con chiese e conventi, di cui impingua così oltremisura il patrimonio. È il mezzo migliore di sottomettersi alla chiesa e di ottenerne le grazie; e la giustificazione, ricordiamo, è sempre di carattere spirituale: con le ricchezze ed i domini temporali si garantiscono la vita e l'indipendenza dell'organismo ecclesiastico. Forte di tal testamento, Sancio, per mezzo dell'arcivescovo di Braga, chiede al papa l'assoluzione. Innocenzo approva con piacere il primo e concede la seconda, congratulandosi col re, perchè la malattia del corpo lo ha guarito da quella dello spirito (41). Così la malattia che mena in breve Sancio alla morte e Alfonso, figlio di lui, al trono, è, per Innocenzo, disposta a buon fine dalla stessa Provvidenza. Il papa quindi, dicendo procurato da Dio questo trionfo, può non solo dirlo per ciò suo proprio, ma anche addurlo a testimonianza e riprova della protezione e dell'assenso divino.

Alessandro III, come dicemmo, aveva concessa la corona regia del Portogallo ad Alfonso; Innocenzo III la concesse a Pietro d' Aragona. I principi di questo paese, benchè portassero nome di re, pure non ne avevano la dignità, nè perciò erano consacrati ed unti dalla chiesa, giacchè non avevano avuto tale titolo nè dall' imperatore ne dal papa. Ma Pietro pagò ben caro tal titolo e tale dignità. Fece del suo libero regno d'Aragona un feudo della chiesa, chè solo a tal patto fu incoronato da Innocenzo. Così questi arricchiva il patrimonio della chiesa di due regni, quello d' Aragona e quello d'Inghilterra, divenuti vassalli e tributari della S. Sede. Così anche i possedimenti della chiesa, direttamente o indirettamente governati dal papa, prendevano una estensione immensa sotto il pontificato di Innocenzo, che fu, come è noto, anche il restauratore del patrimonio di S. Pietro in Italia. Di tal parte esclusivamente regia del potere del papa non dobbiamo occuparci noi che trattiamo del suo potere spirituale nelle sue conseguenze temporali in tutto il mondo cristiano. Ed in difesa di detto patrimonio e dei diritti di esso Innocenzo opera, quando, a riguardo del regno di Sicilia, si schiera risolutamente in favore del pupillo Federico di Hoenstaufen, dalla devozione materna lasciato alla protettrice ombra dell' apostolica Sede, contro Marcovaldo che tenta spogliarnelo. Pure non manca altresì il motivo spirituale, giustificativo della azione di Innocenzo: egli è per natura del suo ufficio il protettore del debole, e l' orfano dove trovare in lui il vigile custode dei suoi diritti. E perciò l'azione spirituale il papa alterna e corrobora con quella temporale per raggiungere lo scopo.

§. IV. — *Intervento universale del potere pontificio.* — Come in Inghilterra, in Francia, in Ispagna e in Italia, così dapertutto Innocenzo esplica nel campo politico il suo potere spirituale.

In Ungheria il diritto naturale e politico vien turbato da Andrea che tenta spogliare della corona il fratello Enrico, che è il legittimo possessore del trono, e che chiede la pro-

tezione del papa, promettendo in compenso di partir crociato. Innocenzo ne prende la difesa e comanda ad Andrea di non muover guerra al fratello, se non vuole incorrere nelle ecclesiastiche pene. Oltrechè un oltraggio al diritto, il venir meno alla fraterna fede, argomenta Innocenzo, è un atto inconsulto che potrebbe alienar da lui l'animo degli stessi suoi amici (42). Ma qui gli eventi non proteggono Innocenzo, pur senza dargli torto: Emerico muore e dopo di lui anche Ladislao, la cui tutela era stata assunta dallo stesso suo zio Andrea. Così finalmente questi ottiene legittimamente l'ambito trono, promettendo al papa di soddisfar lui il voto che per la liberazione del S. Sepolcro suo fratello avea fatto, ma non adempiuto per la prematura morte.

La protezione dei vescovi e della chiesa dà anche agio alla santa Sede di intervenire più volte nelle cose d'Ungheria. Ed or, sotto il regno di Emerico, minaccia al re le pene spirituali se non dà pronta soddisfazione al vescovo di Waitsen dei danni da lui sofferti (43); or, sotto il regno di Andrea, si rifiuta di riconoscere arcivescovo un cognato del re, perchè poco istruito e giovane, ed afferma al riguardo che non vuol meritarsi la taccia di vigliacco, con l'offendere il Re dei cieli per timore di quello terreno (44); or manda legazioni per questi ed altri affari ecclesiastici (45).

E la Polonia e la Serbia ricevono anch'esse legati di Innocenzo, che fin nella lontana Svezia e Norvegia si erge banditore della pace e sostenitore dei legittimi possessori del trono contro gli usurpatori.

Mentre così Innocenzo cerca in ogni modo di far trionfare il potere spirituale del papa nei paesi che come lor capo religioso lo riconoscono, altri ancora ne aggioga durante il suo fortunato pontificato. La Livonia è, sotto il regno di lui, rischiarata dal lume della fede (46). La Bulgaria e l'Armenia, strappate da Innocenzo al culto greco e riunite alla chiesa di Roma, si prostrano dinanzi al soglio pontificio. Gioannizio, re di Bulgaria, sottopone sè ed il suo regno alla S. Sede, e ne riceve in cambio la corona e la dignità regia (47). Leone,

re di Armenia, vien coronato dal legato del papa, a cui egli spesso ricorre e per la causa di suo nipote Rufino circa il possesso di Antiochia, e per la richiesta di un pronto aiuto contro i Saraceni. Il papa si occupa dell' una e dell'altra richiesta ed invia a Leone un pallio, perchè lo porti nella lotta contro i nemici della fede (48).

Così in tutta la parte occidentale del mondo antico esercita il suo potere spirituale il papa, di cui, chi vuole maggiormente assicurarsi le grazie, chiede la speciale protezione. Ed egli non è avaro nel concedere la cosiddetta protezione apostolica: così stringe maggiormente i vincoli del potere spirituale ed impingua nel tempo stesso i beni temporali della chiesa; giacchè il più delle volte la protezione apostolica è accompagnata da un annuo censo da pagarsi dal protetto alla curia romana. E molti principi si pongono all' ombra protettrice della chiesa di Roma, perchè, come dice Innocenzo stesso, « l' apostolica sede, quantunque sia madre comune a tutti, pure suol proteggere e favorire con maggior cura coloro i quali, oltre la spirituale soggezione che a lei si deve da tutti, lè sono soggetti anche nella giurisdizione temporale ». Così Innocenzo dimostra ancora una volta la connessione tra spirituale e temporale: qui però gli interessi spirituali non sono addotti a motivi di brighe ed interessi temporali, ma questi ultimi sono invece elevati a ragioni sufficienti di una maggior tutela nel campo del potere universale del papa. Tal protezione apostolica chiedono ed ottengono Baldovino, conte di Fiandra, e sua moglie Maria, Guglielmo di Mompellier, il duca di Sassonia, Leopoldo duca d'Austria, il re di Danimarca, Wadislao figlio di Oddone duca di Polonia, le figlie di Sancio re di Portogallo ed il figlio Alfonso (49) ed altri ancora, oltre quelli da noi qui ed altrove accennati (50).

CAPITOLO IV.

Sovranità politica: il papa e l'impero.

§. I. — *Lo scisma imperiale ed il primo atteggiamento di Innocenzo.* — La ierocrazia, stabilita da Gregorio ed attuata da Innocenzo, per vantare completo trionfo nel campo politico, dovea sovrattutto affermarsi ed attuarsi nei rapporti con l'impero, che rappresentava l'organizzazione somma in fatto di dominio temporale, e che perciò sorgeva di fronte alla chiesa, contendendole i sommi fastigi del potere. Innocenzo ebbe subito occasione di immischiarsi negli affari dell'impero, per l'affermazione del supremo potere in nome della difesa degli interessi della chiesa in genere, e di quella romana e quindi del papato in specie.

In questa parte, per il fine del nostro lavoro, lo studio delle lettere di Innocenzo, attraverso le quali noi veniamo ricercando i motivi ideali giustificativi della sua condotta, acquista una particolare importanza ed offre maggiore comodità di indagine, in quanto troviamo riunite nella raccolta fatta per ordine dello stesso Innocenzo, *Registrum super negotio Romani Imperii*, non solo le lettere pontificie relative a questa faccenda dell'impero, ma anche tutte quelle che su tal riguardo il papa stesso riceveva dai principali personaggi del tempo. Perciò a questo capitolo servirà quasi come fonte esclusiva il detto Registrum (1).

Pochi mesi dopo che, giovane ancora, moriva (28 Settembre 1197) Enrico VI, lasciando di appena tre anni il figlio Federico, saliva (8 Gennaio 1198) sul trono pontificio il grande affermatore dell'ideale ierocratico gregoriano (2). Questi guardò subito nel campo imperiale e vide che l'anar-

chia e lo scisma, che lo invadevano, gli avrebbero certo prestato occasione propizia per intervenire a sanzionare i propri diritti di vicario di Dio, facendo nel tempo stesso gli interessi della chiesa di Roma.

I principi alemanni, concordi nel venir meno al giuramento fatto ad Enrico VI, di riconoscere cioè come suo successore il figlio Federico (3), erano però discordi nella desisgnazione del nuovo imperatore. La maggior parte si affermarono su Filippo, fratello del defunto Enrico (4); i rimanenti, con a capo Adolfo, arcivescovo di Colonia, su Ottone di Brunswick, secondogenito di Enrico il leone, il terribile nemico degli Hoenstaufen (5).

Ottone, non tanto ricco di domini quanto Filippo, sostenuto solo da una piccola parte dei principi, cerca perciò subito di colmare questa sua inferiorità di forze materiali con un corrispondente vantaggio di forze morali. Aquisgrana era la città, in cui si soleva concedere dall' arcivescovo di Magonza la corona di Germania all' eletto dai principi. L'arcivescovo di Magonza però era in Terra Santa ed il più grande dignitario ecclesiastico dopo di lui era il detto arcivescovo di Colonia. Profittando di tal condizione di cose, Ottone espugna Aquisgrana già posseduta da Filippo e si fa coronare re di Germania da Adolfo (4 Luglio 1198). Filippo a sua volta, saputo ciò, si affretta a farsi consacrare in Magonza dal vescovo di Tarantasia. Così Ottone, ritenendo l' unica legittima la sua incoronazione e nulla quella di Filippo perchè non fatta dove e da chi si dovea, crede di aver acquistato pieno diritto al trono, nonostante la maggioranza degli elettori a lui contraria. L' eletto al trono di Germania però deve anche essere l' insignito della dignità imperiale, che solo dal papa deve venir concessa, mediante l' incoronazione in Roma, a chi ne sia tenuto degno. Perciò, e per quella dipendenza generica del potere temporale dallo spirituale e per quella specifica della dignità imperiale dalla pontificia, lo scisma imperiale di Germania trovasi costretto a dover avere come giudice il papa. Ecco quindi un' altra

forza morale importantissima che Ottone deve cercar di tirare dalla sua parte; in questo arringo le condizioni per lui sono vantaggiosissime. Egli perciò invia subito ad Innocenzo una umile lettera (6). In questa Ottone prima ricorda al papa, a quale famiglia infesta sempre alla chiesa ed al papato appartiene Filippo e come di già egli stesso soggiace a scomunica per aver indebitamente usurpato terre della chiesa (7); poscia lo prega di confermare la propria elezione a re di Germania e di concedergli la corona imperiale, sciogliendo i sudditi dal giuramento di fedeltà prestato ad esso Filippo e lanciando anzi la scomunica sui seguaci di lui. Riccardo cuor di leone, re d'Inghilterra e zio di Ottone, anch'egli, mosso da astio personale contro gli Hoenstaufen, prende a sostenere con zelo la causa del nipote, ed invia al pontefice ripetute lettere (8), in cui si umilia ad Innocenzo come a proprio sovrano, e pone, a nome di suo nipote Ottone, la corona di Germania ai piedi del papa, professandosi, insieme con lui, il più devoto suddito della pontificia maestà (9). Ed altre voci di principi e di grandi dignitari ecclesiastici pervengono al pontefice in prò di Ottone; tra queste notevole quella dello stesso arcivescovo Adolfo. Nella risposta a quest'ultimo il papa comincia già a dimostrare, pur senza manifestare apertamente il suo avviso, una certa propensione per Ottone.

Filippo, d'altra parte, forte della sua potenza e dell'appoggio di gran parte dei principi, non prostra la sua imperiale dignità, promettendo, come faceva Ottone, un completo asservimento al papa; ma pure non disdegna che parole in suo favore pervengano all'orecchio del pontefice. Filippo Augusto, re di Francia, prega Innocenzo che non voglia proteggere Ottone, nipote del re d'Inghilterra suo nemico, la cui potenza così oltremodo cresciuta avrebbe dato a temere al regno di Francia (10). I principi tedeschi sostenitori di Filippo pregano anch'essi il pontefice a voler riconoscere l'eletto da loro, che sarebbe, con tutte le sue forze, venuto a Roma a prendere dalle sue mani la corona imperiale. Egli stesso, Filippo, infine — sia pur, come

vorrebbe il Rocquain, sotto l'impressione della fiducia nella propria vittoria, ispiratagli dalla morte del re d'Inghilterra (6 Aprile 1199) e dalla conseguente defezione di molti principi da Ottone — Filippo stesso manda, insieme con i legati apostolici di ritorno dalla Germania, i suoi nunzi, acciocchè notificassero al papa la sua elezione e ne ottenessero il favore.

Così entrambe le parti eransi appellate al pontefice: entrambe le parti sentivano il bisogno della approvazione e della consacrazione pontificia; si capisce perciò che il colpo decisivo nella soluzione della contesa sarebbe stato dato dal papa. Pure questi non si pronunzia ancora apertamente per l'uno o per l'altro: vede che Ottone perde terreno, ma non sa perciò abbandonare colui che egli in cuor suo, e per molte ragioni, preferisce; s'accorge che Filippo sta per annientare completamente il partito del suo competitore, ma non sa ancora porglisi risolutamente contro in nome di Dio e della chiesa. Risponde perciò ai principi partigiani di Filippo solo con una evasiva affermazione dei propri diritti e della propria volontà della osservanza di essi; dice, che egli brama la pace dell'impero e non la sua distruzione, che egli, come non vorrà mai lederne i diritti, così pretenderà il rispetto dei diritti della chiesa e che perciò egli agirà secondo giustizia (11). « Così, egli esclama, fossero stati a noi conservati illesi i diritti della chiesa, come noi vogliamo serbare integri quelli dell'impero ». Quali ampi e smisurati confini abbiano però questi diritti della chiesa egli fa intravedere subito nella risposta che in pubblico concistoro fa ai nunzi di Filippo (12). Essa è un'apologia ed un'apoteosi dell'autorità sacerdotale a discapito dell'autorità civile, e conchiude col dire che si sarebbe fin da principio dovuto ricorrere alla S. Sede, « alla quale (son parole di Innocenzo) si sa che tal faccenda appartiene *principaliter e finaliter*. Principaliter, perchè essa trasferì l'impero dall'oriente nell'occidente; finaliter perchè essa concede la corona dell'impero ». Ecco la ragione particolare per cui il papa si crede in pieno diritto

d' intervenire nell' elezione dell' imperatore. Non è stato il papa che ha concesso a Carlo Magno dapprima e poi ad Ottone la corona imperiale? E perciò egli ha la prima volta investito i suddetti monarchi della dignità imperiale, che si dovea solo all' imperatore d' oriente; egli perciò, si può dire, ha fondato l' impero. Ma al disopra di questa ragione ve n' ha un'altra più generale e più comprensiva. « Ai principi è concessa la potestà sulla terra, ai sacerdoti poi si attribuisce il potere anche nei cieli. A quelli soltanto sui corpi, a questi anche sulle anime. . . . I singoli principi hanno singole provincie, come i singoli re singoli regni: ma Pietro, come nella pienezza così nell' estensione, precelle a tutti, perchè è vicario di Colui cui appartiene la terra e la sua pienezza, l' orbe della terra e tutti coloro che vi abitano ». A questo titolo il papa è il monarca dell' universo, ed i re tutti della terra non sono che suoi rappresentanti, in quanto che egli è il rappresentante di Dio. Deve egli dunque regolare le controversie tra i re e tra i popoli, i quali tutti devono appellarsi all' unico supremo tribunale sulla terra, quello del papa. Così per doppio motivo, argomenta Innocenzo, è il papa che deve decidere e risolvere la quistione; fin dal principio i principi, elettori ed eletti, si sarebbero dovuti rivolgere a lui, come a naturale arbitro.

Frattanto Corrado, arcivescovo di Magonza, saputa la morte di Enrico, si era affrettato a tornare in patria, abbandonando l' esercito dei crociati. Sul principiar dell' anno 1199 egli era a Roma, dove Innocenzo, fiducioso ancora di poter far volgere gli eventi secondo il suo desiderio senza essere costretto ad imporre la sua volontà, gli affidò l' incarico di trarre a buon punto questa faccenda del trono imperiale e gli manifestò al riguardo le sue segrete intenzioni (13).

Corrado, giunto in Germania, pone mano a ristabilirvi la concordia e fa dall' una e dall'altra parte accettare la proposta di una dieta da tenersi l' anno seguente a Boppard. Nè Ottone però nè Filippo cessavano dall' armeggiare in Germania e dal trarre ciascuno al proprio partito il maggior numero dei prin-

cipi. Accennammo già, come Ottone vedesse decimare le sue file alla morte dello zio Riccardo. Egli, dandone la dolorosa nuova al pontefice, confessa che oramai egli non spera in altro che nell' appoggio di lui (14). Con un' altra lettera poi lo fa avvertito del convegno indettosi per l' intervento dell' arcivescovo Corrado e lo prega di non fargli in tal caso mancare la sua protezione (15). Innocenzo, premuroso della riuscita di Ottone, rimprovera l'arcivescovo di Magonza (16), perchè non gli ha annunciato quanto egli avea fatto per la quiete del regno di Germania, e scrive a tal proposito a tutti i principi sì ecclesiastici che secolari di essa (17). Dolendosi del grave dissidio che la agita enumera le ragioni che militano prò e contro di ciascuno. Se la validità dell' elezione di Filippo era confortata dal numero maggiore di elettori, per condannarla però c' erano vari e gravi motivi, come il non essere stato eletto e coronato da chi e dove si dovea (18), l' essere antecedentemente scomunicato ed il pericolo che si stabilisse in Germania un regno ereditario a gran discapito dei principi e della chiesa. Laddove Ottone. pur eletto da un minor numero di principi, era però stato coronato e consacrato dove e da chi si dovea. Avrebbe egli dovuto, aggiungeva, decidere la lite, dando la corona a chi più la meritava; ma credè favorire la libertà dei principi, lasciando loro una scelta concorde. Li esortava perciò a mettersi d' accordo nella prossima dieta e a far cadere la scelta su di uno che fosse meritevole di ricevere da lui la corona imperiale, affinchè non avvenisse poi, facendosi altrimenti, una iattura maggiore della prima. Così Innocenzo manifesta ancora una volta e forse più chiaramente, quantunque per via indiretta, la sua propensione per Ottone; e, mentre dice di lasciare ai principi libertà piena nella scelta, esclude che essa cada su Filippo, facendo presentire, nelle ragioni di invalidità della elezione di lui, che egli non era, nei riguardi della chiesa, meritevole di ricevere la corona imperiale. Così la libertà dei principi tedeschi nella scelta del proprio monarca doveasi, date le esigenze ierocratiche del papato e della società cat-

tolica, ridurre ad un vano lustro e ad una soddisfazione di vanità nazionale. L' invocata concordia però non si ottiene: la dieta indetta dall' arcivescovo Corrado a nulla approda, e poco dopo lo stesso arcivescovo muore (ottobre 1200). Così si dileguava sempre più la speranza di comporre pacificamente la vertenza, mentre Ottone e Filippo continuavano a combattersi, ed Innocenzo cercava ancora di dar forza ad Ottone, scrivendo al nuovo re d' Inghilterra che desse ad Ottone i beni a lui lasciati in eredità da Riccardo (19). Finalmente quando, sul morir dell' anno, Innocenzo sa della morte di Corrado e vede che ormai deve disperarsi di una soluzione pacifica e concorde specialmente in prò del suo favorito, vede giunto il momento, pel trionfo della sua volontà, che questa si manifesti aperta e cominci ad affermarsi in nome dei supremi interessi della chiesa e di Dio che egli rappresentava.

§. II. — *Vani sforzi di Innocenzo per il trionfo di Ottone.* — Così quando la contesa sta quasi per spegnersi per l' indebolirsi rapido e progressivo di una delle due parti, e la quiete è prossima a ristabilirsi in Germania; il papa viene, in nome degli inviolabili diritti spirituali ed ecclesiastici, a riattizzare la tenzone, mettendo i suoi fulmini spirituali e il suo potere temporale a disposizione del partito che sta per soccombere, e prolunga di molto e fa più aspra la lotta, pur dicendosi mosso ad agire dal compassionevole stato di scisma e di guerra, in cui vede consumarsi l' impero. In tale grave decisione egli forse sentì il bisogno, come fa notare il Rocquain (20), di far dividere ai cardinali la responsabilità cui andava incontro, ed, aperta con loro una discussione intorno alle faccende della Germania, detta una bolla (21), in cui dettagliatamente espone le ragioni prò e contro l' elezione di ciascuno dei tre eletti: il fanciullo Federico, Filippo ed Ottone. Dicemmo in nota quanto poneva contro Federico, dell' elezione del quale già non era più a parlarsi. A pro di Filippo secondo Innocenzo militavano le

seguenti ragioni: 1.° Il maggior numero dei sostenitori di lui; 2.° il non voler egli (il papa) aver l'apparenza di vendicare le offese ricevute da Filippo e dai suoi antenati; 3.° la potenza di questo per terre e per ricchezze. A disfavore poi: 1.° La scomunica da cui era legato al momento dell'elezione; 2.° l'esserci tra i sostenitori di lui degli scomunicati, come Marcovaldo invasore delle terre pontificie e del regno di Sicilia; 3.° l'aver egli prestato giuramento per l'elezione di Federico, dal qual giuramento non poteva ottenere se non dal papa l'assoluzione, dopo la quale soltanto egli avrebbe potuto a suo gradimento accettare o no la corona; 4.° il pericolo per l'impero di divenire ereditario nella famiglia degli Hoenstaufen; 5.° il non voler egli porre armi in mano a chi già sapeva nemico della chiesa. A confortare quest'ultimo e per lui principale motivo Innocenzo enumera tutte le offese che la Chiesa ha ricevute dalla casa Sveva e da Filippo stesso. Per Ottone invece l'unico ostacolo, che cioè i principi intervenuti alla elezione di lui erano in minor numero che quelli sostenenti Filippo, era grandemente compensato dall'essere egli stato coronato ad Aquisgrana e dall'arcivescovo di Colonia, cioè nel luogo in cui si doveva, e da chi pur si doveva. Perciò esorta i principi o ad accordarsi su una persona che non sia uno dei primi due suaccennati, o a rimettersi alla sua scelta. Dichiara poi apertamente che se nessuna di queste cose avessero fatta, egli avrebbe appoggiato Ottone per cercare di por fine allo scisma che riusciva a disdecoro dell'impero e a danno della chiesa.

Così Innocenzo, avendo alla fine manifestato apertamente il proprio avviso, spera che i principi, ubbidienti alla parola del vicario di Dio, seguano il suo consilio. Perciò egli avverte tutti gli arcivescovi ed i loro suffraganei che avrebbe inviato, come suoi legati in Germania, Guido, vescovo di Preneste, ed il maestro Filippo, notaio apostolico, ai quali si sarebbe poi aggiunto Ottaviano, vescovo di Ostia, che allora si trovava in Francia; a questi legati, chiunque sia da loro chiamato, non tardi a presentarsi (22). Frattanto scrive anche

a tutti i principi secolari ed ecclesiastici della Germania, facendo loro notare la rovina dell'impero: già l'ingiustizia, egli dice, ha preso luogo del diritto e non più la ragione ma l'arbitrio detta la legge; cosicchè alcuni credono che sia lecito tutto che loro piaccia. A porre un termine a tale scisma, egli conchiude, i principi non potrebbero avere un più conveniente mediatore ed arbitro del romano pontefice, la cui decisione nulla toglierebbe di dignità all'impero ed ai suoi elettori (23). Restava ancora a fare un passo, e finalmente nel Marzo del 1201 Innocenzo lo compie inviando, come avea promesso, i suoi legati in Germania, forniti di moltissime lettere personali per i principi (24), di una, particolarmente notevole, indirizzata indistintamente a tutti i principi ecclesiastici e secolari della Germania (25), e finalmente di un'altra indirizzata allo stesso Ottone (26). Nella prima di queste due ultime Innocenzo lascia le esortazioni alla concordia e recisamente dichiara ed impone la sua volontà. Scioglie anzitutto i sudditi dal giuramento di fedeltà prestato a Filippo, perchè lo ritiene indegno di ottenere l'impero non tanto per le colpe di sua famiglia, quanto per le sue proprie. Poi aggiunge: « Noi con l'*autorità di S. Pietro e nostra* abbiamo riconosciuto re Ottone ed abbiamo ordinato che a lui si prestino le regali onorificenze ed avrem cura di invitarlo a ricevere la corona imperiale.... Perciò avvertiamo tutti che lui, come vostro re, onoriate con riverenza ed umiltà ». In ultimo si degna anche di rivolgere pietoso il suo sguardo a Filippo, e promette, che, se egli si accontentasse alle sue decisioni e desse alla chiesa le dovute e richieste soddisfazioni, non avrebbe disdegnato di concedere anche a lui la sua grazia e di interessarsi pel suo bene. Nella seconda poi, come si vede dallo stesso indirizzo, egli comunica ad Ottone il suo riconoscimento ufficiale a re di Germania ed imperatore dei Romani in nome « dell'autorità di Dio onnipotente trasmessa al papa dal beato Pietro ».

Così il dado era tratto, e, se realmente si fosse stati

ai tempi d' oro della ierocrazia — tali tempi nella sua piena estensione questa si può dire che non ebbe mai, chè l' umanità, pur costretta dalle spire ferree della logica ierocratica, non giunse mai a seguirla del tutto nella pratica — se in tali tempi si fosse stati, dovea ciò bastare per far rimanere solo Filippo e condurlo umile e prostrato dinanzi al successore di Pietro. Ma già la ierocrazia cominciava a corrodersi nelle parti vitali del suo organismo, pur quando questo mostravasi nel pieno vigore delle sue forze. Ma di questo disfarsi non va data colpa ad Innocenzo che ebbe, se non altro, il merito di procurarle un trionfo sia pur fittizio. Perciò non devesi, come fa il Rocquain (27), tacciare di poca chiaroveggenza Innocenzo, perchè credeva di poter ottenere il trionfo del suo potere spirituale. Egli non potea, come anche per altro avvenimento osservammo, sconfessare ed abbandonare quella teoria, che era il portato logico necessario dello sviluppo del papato e della stessa interpretazione cattolica del cristianesimo. E la storia ci sta a dimostrare che soltanto dalla violenza esterna il papato è stato costretto a restringere sè medesimo entro ambiti più modesti, ma che esso, sempre che ne ha avuto e ne ha il destro, ha di continuo affacciate ed affaccia ancora le stesse pretese (28). Che invece Innocenzo in certo modo intuisse le condizioni dei tempi, e, nel caso specifico che ci riguarda, sapesse che la parola del pontefice più non bastava ad ottenere obbedienza, ci è dimostrato dalla tattica stessa che egli ha seguito. Egli ha sin da principio il partito preso, e del resto la via in quel caso, dal punto di vista del papa, non poteva essere dubbia; eppure non lo manifesta, non lo impone subito, ma cerca indirettamente che ad esso si addivenga senza esplicite imposizioni e nettampoco violenze. Se egli non avesse dubitato della efficacia del suo potere spirituale ed avesse avuta piena fiducia nella forza unica dei suoi strali, li avrebbe subito lanciati. Nella soverchia prudenza, nel tentativo fatto di tutte le vie indirette noi leggiamo invece la coscienza in Innocenzo, che l' edificio ierocratico ha bensì bisogno di puntelli d' ogni

sorta per reggere la sua immensa mole, ma che non può e non deve mutare aspetto e bandiera.

Così, per tornare a noi, l' intervento del papa a favore del debole riesce, come dicemmo, a riaccendere la lotta che già si estingueva. Fu l' aiuto del papa nuovo olio messo nella lampada già morente di Ottone.

Frattanto, mentre Innocenzo cerca di rafforzare la posizione di Ottone anche fuori della Germania (29), i legati pontifici giungono in questa. Con l' intervento diretto ed esplicito del pontefice i due partiti opposti, invece di conciliarsi e fondersi, si distinguono ancora più nettamente e prendono posizione decisa l' uno di fronte all' altro: il partito nazionale, quello di Filippo, contro quello pontificio di Ottone. E nei due campi opposti la lettera di Innocenzo ottiene naturalmente un esito diverso, anzi opposto.

Da una parte Ottone, riconoscendo la legittimità dell' invocato intervento, incontratosi con i legati di Innocenzo ad Aquisgrana, presta giuramento di fedeltà e di sommissione al papa (30). « *Spondeo, polliceor, promitto et juro*, egli dice, quod omnes possessiones, honores et jura romanae ecclesiae pro posse meo servabo ». E continua col dire che non solo non toccherà le terre della chiesa, ma anche l' aiuterà a ricuperare quelle perdute (31). A Colonia prima, a Corbey dopo, i legati chiamano a raccolta, con minaccia di scomunica, i principi dell' impero e proclámano, a nome del papa, Ottone re dei Romani e sempre Augusto dell'Impero.

Dall' altra parte però nel campo di Filippo l' ordine pontificio e la minacciata scomunica non smuovono dal loro proposito i principi, che invece da tale intervento papale si affermano lesi nella propria libertà e lo dichiarano illegittimo ed arbitrario. Perciò molti di essi, fra i quali parecchi ecclesiastici (32), riunitisi a Bamberga (8 Sett. 1201), redigono ed inviano al papa una protesta contro l' operato del suo legato Guido. Era naturale però che la protesta, pur rivolta contro Guido, voleva essere una critica ed una rampogna alla condotta del pontefice. A questo punto la lotta,

nei riguardi dell'idea ierocratica, comincia a culminare: è il potere temporale che si ribella all'intervento sovrano di quello spirituale. A qual titolo, essi chiedono, Guido ha condannato il partito di Filippo ed eletto re Ottone? Se come elettore, a dargliene pure il diritto, perchè opporsi al voto della maggioranza? Se come giudice, si attribuiva funzioni non proprie, perchè spetta ai principi stessi conciliarsi sull'elezione. Infatti, essi esclamano, « ubinam legistis. o summi pontifices, ubi audistis, sancti patres, totius Ecclesiae cardinales, antecessores vestros vel eorum missos Romanorum regum se immiscuisse electionibus, sic ut vel electorum personam gererent, vel ut cognitores electionis vires trutinarent? Respondendi instantiam vos credimus non habere ». E perciò essi deplorano che la manomissione del diritto provenga ora proprio di là, dove esso ha avuto finora sede incontrastata (33). Così essi riconoscono in fondo nel papa il custode ed il tutore del diritto; ma appunto perciò gli rimproverano ancora più acerbamente il suo intervento che tal diritto offendeva. Fino a qual punto si fosse conseguenti con questo ragionamento, non staremo qui a ripetere.

A questa lettera Innocenzo risponde giustificando l'operato di Guido come conforme alle proprie idee e dimostrando legittimo e doveroso il proprio intervento (34). Guido non avea fatto che denunziare, in nome del pontefice, quale dei due contendenti fosse degno e quale indegno della corona. Or di ciò, secondo Innocenzo, niuno poteva contrastare il diritto alla S. Sede per ragioni sia generali che specifiche. Innocenzo non nega ai principi il diritto di eleggersi un re, ma reclama per sè, che deve consacrarlo e concedergli così, in nome di Dio, la regia autorità, il diritto di osservare se la persona eletta è meritevole di tanta dignità. « Est enim regulariter et generaliter observatum, ut ad eum examinatio personae pertineat, ad quem impositio manus spectat ». Or se il papa ha in generale questo diritto sui re tutti della terra, l'ha tanto maggiormente, argomenta Innocenzo, sull'eletto dei principi di Germania, che solo dal papa dovevano

riconoscersi il diritto di eleggersi un re. Il papa infatti avea trasferito l' impero dall'Oriente in Occidente in persona di Carlo Magno. Inoltre il papa dovea del loro eletto fare il suo difensore ed il protettore della chiesa e dovea quindi guardarne la capacità ed il merito. Infine, oltre tutto, esclama Innocenzo, « se i principi, già avvertiti ed attesi, non han voluto e non han potuto accordarsi, deve perciò la Sede Apostolica esser priva del difensore e del protettore? In niun modo potremo noi essere distolti dal nostro proposito ». Così i papi, auspice Gregorio VII, aveano invertiti i rapporti specifici che passavano tra il papa stesso e l'imperatore. Prima di Gregorio VII era l'imperatore che vegliava all'elezione del pontefice, anzi la faceva egli stesso (35); dopo, fu il papa che volle disporre dell'elezione dell' imperatore.

Come ai principi di Germania, così al re di Francia che in una lettera altera e disdegnosa aveva minacciato di venir meno alla solita devozione prestata al papa, se questi non avesse smesso di sostenere Ottone, Innocenzo risponde che non può, nè deve fare altrimenti. Pure non ribatte con altrettanta alterezza la minaccia del re, ma cerca di persuaderlo che l' elezione di Ottone sarebbe stata cosa convenevole anche per la Francia (36). Così Innocenzo, mentre si adopera contro il trionfo di Filippo, a confermare ancora direttamente la sua protezione ad Ottone, gli scrive invitandolo a venire a Roma nel tempo che egli crederà opportuno, a prendere la corona; ma nel tempo stesso gli ricorda che *egli tiene il regno solo dalla sede apostolica* e che però è tenuto ad una illimitata devozione verso di essa (37).

Frattanto la scomunica lanciata dai legati pontifici contro i partigiani di Filippo faceva poca breccia, che anzi non era tenuta in conto alcuno e molti degli stessi vescovi più si stringevano a Filippo (38). Ciò dispiaceva non poco al pontefice, cui i legati avean assicurato che si poteva dir vinta la causa di Ottone, se i vescovi, com' era loro dovere, avessero ascoltata la parola del papa. Perciò Innocenzo, fortemente dolendosi di questa defezione da parte di coloro che avrebbero

dovuto affrontare qualunque pericolo per obbedire al pontefice (39), minaccia di scomunica l' arcivescovo di Treveri (40), chiama a Roma quelli di Passavia, Spira e Besanzone (41), ordina sotto minaccia di deposizione al vescovo di Tarantasia di venire a Roma a scolparsi di aver incoronato Filippo, e non risparmia preghiere, minacce ed ordini a tutti gli altri vescovi di Germania. Qualche sospetto gli si fa concepire anche sul conto di Adolfo, arcivescovo di Colonia, il primo ed il più potente sostenitore di Ottone; e con non poca meraviglia e risentimento chiede a lui ragione di queste voci corse di sua defezione (42). Ma a rassicurarlo sulla fedeltà di Adolfo scrive (an. 1203) al papa lo stesso Ottone, il quale gli dà anche notizia della alleanza conchiusa con lo zio Giovanni d' Inghilterra e del loro proposito di non mai rompere la pace col re di Francia per far piacere al papa. In ultimo mostra grandi speranze di sua riuscita ed espone i progressi della sua causa, esagerandone le tinte (43). Il pontefice se ne rallegra non poco, ritenendo suo proprio ogni trionfo d'Ottone, cui egli considera come propria creatura (44). Ecco così un papa che chiama l' imperatore *planta nostra quam plantavimus et rigavimus,* e un imperatore che si tien lieto di questa totale sudditanza al papa. L' ecclesiastico, contro cui Innocenzo si scaglia più fieramente, è l' arcivescovo di Treveri, il quale, smesso quel suo tergiversare fra Ottone e Filippo, s' era alla fine apertamente dichiarato per quest' ultimo. Innocenzo ordina che la scomunica, contro lui già lanciata dai suoi legati, sia in tutti i dì festivi pubblicata solennemente, e che egli, nel caso che neppure con ciò torni a correzione, sia, dopo sei mesi dal giorno della sentenza, pubblicamente deposto (45).

Però, non ostanti tutti questi sforzi del papa, il partito di Ottone non progrediva; che anzi ad arte in Germania si faceva spargere la voce che anche a Roma si tentennasse nella protezione di Ottone, o almeno non si fosse concordi. Ciò saputo, Innocenzo scrive a tutti i principi sì ecclesiastici che laici della Germania per confermare il favore della chiesa

verso Ottone. « Che sia lontano da questa ogni segno di qualsiasi leggerezza, che mai sia ch'essa inconsideratamente revochi ciò che ponderatamente ha disposto, che mai sia che stia mal ferma in sè e vacilli colei la quale, se mai pericolino le istituzioni degli avi, all'uopo le rinsalda con l'autorità concessale dal Cielo (46). » Questa lettera è subito seguita da un'altra, indirizzata dai cardinali ai principi di Germania per protestare il loro pieno e completo accordo col sommo pontefice nei riguardi dell'impero (47). Innocenzo a mostrare inoltre che non prende oggi minor interesse di prima per il trionfo di Ottone, ordina anche a tutti i vescovi ed i rettori delle città lombarde, che si rimettano nelle faccende dell'impero ai consigli dei vescovi di Ferrara, Pavia e Piacenza, da lui a ciò delegati. E a tal proposito confessa loro che due gravi cure soprattutto agitano l'animo suo nel supremo interesse della chiesa: la pace dell'impero e la conquista di Terra Santa (48). Ma la prima, come dice in altre lettere, è per lui il mezzo necessario pel conseguimento della seconda, che vedemmo già qual alto posto occupasse nell'animo di Innocenzo. Così a fondamento di tutta questa lunga azione politica da lui svolta, egli pone un sommo interesse spirituale della chiesa e della cristianità. Ai milanesi poi in ispecial modo Innocenzo ricorda che quel Filippo, che vorrebbe occupare il trono imperiale, è il figlio di quel Federico, che all'onta della fame e della resa volle aggiungere l'infamia della distruzione della loro città (49). Spera così di ridestare in Milano quello spirito di libertà e di vendetta, che l'avea fatta grande sotto Alessandro III, e di porla così risolutamente contro il figlio dell'odiato Barbarossa.

Innocenzo frattanto (Settembre 1203) si ammala in Anagni, e dopo grave pericolo riesce a superare il male; d'altra parte Ottone in Germania sa costringere Filippo a ritirarsi dalla Turingia e chiudersi in Erfurt (50). Di ciò Innocenzo mena gran vanto presso i lombardi, che egli eccita ad unirsi ad Ottone vincitore (51). In compenso però di questi vantaggi di Ottone il partito di Filippo faceva spargere la voce dap-

prima che Innocenzo avesse promesso al priore dei Camaldolesi, mandato da Filippo per scrutare le intenzioni pontificie, di incoronare Filippo (52); dappoi che Innocenzo dal grave male sofferto fosse stato portato alla tomba, e si fosse già proclamato il successore a nome Clemente. Innocenzo, scrivendo ad Ottone, smentisce recisamente la prima voce e del non averlo fatto prima si scusa con la grave malattia, di cui solo allora entrava in convalescenza (53); scrivendo poi ai principi di Germania (54), si duole della volgare menzogna della sua morte, detta per sgominare il partito di Ottone, e li esorta a non prestare ascolto alle voci che si facean correre, che egli avesse, cioè, mutato consiglio. E dai piccoli trionfi militari di Ottone, Innocenzo si lascia incorare tanto, che annunzia già che il Signore s' è profferito per Ottone e che perciò a nulla vale o varrà ogni opposizione ai disegni di Lui (55). Così anche egli Innocenzo sentesi, come già Gregorio VII, preso da un certo spirito profetico, col quale entrambi leggono nel divino volere la soluzione desiderata degli umani avvenimenti. E vedremo in qual modo la profezia di Innocenzo si sia avverata per un fortuito evento, proprio quando egli stava per sconfessarla.

§. III. — *Il trionfo ierocratico di Innocenzo con Filippo e con Ottone.* — Sul principiare del 1204 Ottone, per mostrare quell' attività cui era stato dal papa molte volte incitato, scrive ad Innocenzo manifestandogli alcuni suoi progetti militari e dandogli sempre a credere, nel che avean colpa anche i legati pontifici, che il suo partito grandemente fiorisse, mentre languiva quello di Filippo. E di tutto ciò il merito egli pone nell' appoggio ricevuto dal pontefice (56). Di ciò ha ragione di compiacersi e di congratularsi Innocenzo che vede « dato incremento dal Signore alla pianta che egli avea piantato ed irrigato (57). » Ma ciò che Ottone faceva credere ad Innocenzo sullo stato di cose di Germania, non era vero. Pare che da quando i legati del pontefice giunsero in Germania, la causa di Ottone più che guadagnarci venne

mano mano scapitando. Tranne un leggero rifiorire al loro primo giungere per il fissato matrimonio di Ottone con la figlia di Enrico, duca di Brabante e di Lorena, troviamo che in seguito i principi andarono sempre più intiepidendosi nella fede ad Ottone. La scomunica del papa contro i partigiani di Filippo pareva ottenere un esito opposto a quello che doveva. Le ricchezze di Filippo, la gloriosa grandezza del suo casato, l'affetto di cui egli e la sua famiglia erano circondati e quel certo malcontento dei principi per questa intromissione del papa in affari dell'impero la vinsero sui fulmini di Roma e li fecero ricadere sul campo stesso donde eran promossi. In quest'anno 1204, i più grandi sostenitori di Ottone abbracciano la causa di Filippo. Ermanno langravio di Turingia; lo stesso fratello di Ottone, Arrigo, conte Palatino; Ottocaro, re di Boemia; Adolfo, arcivescovo di Colonia; infine Enrico, duca di Brabante e di Lorena, tratti o da favori e largizioni o dal predominio dell'armi, s'avvicinano a Filippo. Attorno poi a questi grandi principi altri minori mutano bandiera, e così Ottone resta quasi solo a combattere contro Filippo. Le lettere del papa (58), disilluso alla notizia di una diffalta così completa dal partito di Ottone, non ottengono alcun effetto. Che anzi Filippo, forte del consenso quasi universale, nel Gennaio del 1205, in Aquisgrana, in mezzo a gran corte di principi, si fa incoronare imperatore da quello stesso Adolfo che pochi anni prima avea incoronato il suo rivale. Così non gli si sarebbe più opposto, come ostacolo alla corona imperiale, il fatto di non essere stato in Germania coronato dove e da chi si dovea. Questa incoronazione segna, si può dire, il trionfo di Filippo e la sconfitta di Innocenzo. Lo scomunicato Filippo ottiene obbedienza da tutta la Germania; laddove il benedetto Ottone si trova relegato nei suoi stati ereditari con l'appoggio solo degli abitanti della città di Colonia e di qualche debole principe. Era il completo fallimento dell'intervento spirituale del pontefice; chè l'eletto del papa si può dir che rimaneva solo, proprio da quando questi metteva fuori i suoi fulmini in favore di lui. Pure

Innocenzo non si spaventa ancora e con una serie di lettere (59) cerca di trarre dallo spergiuro quei principi che avean disertata la causa di Ottone; ma invano. Egli allora comincia a persuadersi che è ora di ammainar le vele, se non si vuole addirittura naufragare; e pensa che, al punto in cui stanno le cose, forse devesi contentare solo di un trionfo teorico dell' idea ierocratica, facendo accettare dallo stesso scomunicato Filippo quegli oneri e quelle idee, a sostegno delle quali egli lo avea combattuto. E la condotta di Filippo lo incoraggia su questa via.

Nell' anno stesso della sua incoronazione (1205) Filippo manda al papa come suoi legati Wolfgaro, patriarca di Aquileia, ed il priore dei Camaldolesi per trattare del suo riconoscimento; e frattanto in Germania finisce di abbattere il partito di Ottone, sconfiggendo quest' ultimo presso Weissenburg, assediando ed espugnando Colonia, e riponendo in questa sua sede arcivescovile Adolfo, soppiantato da Brunone dopo la di lui deposizione fatta per ordine del papa. Questi perciò vede giunta l' ora di dover cominciare a ripiegare un poco i lembi della sua bandiera nel campo della vita pratica, per poterla far continuare a sventolare in quello teorico, e si mette in diretta relazione con Filippo. Gli invia perciò Wolfgaro per intimargli di non dare aiuto a Leopoldo, già vescovo di Worms, eletto arcivescovo di Magonza, ma non riconosciuto dalla Santa Sede (60); e per mostrargli l' opportunità di una tregua con Ottone. Filippo evidentemente si compiace di questo ravvicinamento del papa che era per lui rimasto unico ostacolo al conseguimento della corona imperiale, e risponde ad Innocenzo con una lettera, in cui, pur cercando di salvare la propria dignità e di mostrare la grandezza dell'animo suo, si legge manifesto il proposito di conciliarsi l' animo del papa col riconoscere il potere sommo ed universale di lui ed i diritti sovrani della chiesa. Non più adunque l' arroganza, con cui molti dei suoi sostenitori domandavano al papa, quasi sul principiar della contesa, da chi avesse ricevuto il diritto di immischiarsi nell' elezione dell' impero; ma la som-

messione umile del potere temporale allo spirituale, come di inferiore a suo superiore, ed il riconoscimento pieno del negato diritto. Ed io credo che questo fatto, che cioè anche nella vittoria si riconosca e si confessi dai re, almeno a parole, il potere sommo ed universale del papa, sia una prova della necessità, in cui, costretto dalla logica della ierocrazia, si trovava il potere temporale, di confessare la propria inferiorità e dipendenza. Filippo adunque nella sua lettera fa la storia della sua elezione e dice di essere stato dai principi costretto ad accettare la corona imperiale, che egli voleva per suo nipote Federico. Quanto all' arcivescovado di Magonza egli, in omaggio alla volontà pontificia, non si mostra alieno dal riconoscere Sigfrido contro Leopoldo, nonostante che quest' ultimo, suo fervente sostenitore, fosse stato eletto dalla maggioranza dei canonici. Nè si mostra contrario alla tregua propostagli, per essere ossequente al desiderio del pontefice. Giacchè, egli dice, « è scritto, e noi crediamo che si possa dimostrare con l' autorità di molti luoghi dell' uno o dell'altro testamento, che in mano del mediatore tra l' uomo e Dio sono i poteri ed i diritti di tutti i regni ». Così riconosce anch'egli che se Innocenzo non lo approva, egli non può essere re, nè imperatore. E perciò in altro luogo della stessa lettera afferma: « Al principio stesso della nostra elezione ci proponemmo fermamente di essere i principali difensori e restauratori delle chiese e di ampliare sempre, per quanto fosse in nostro potere, il culto e la religione di Cristo ». Con anche maggiore riverenza parla della chiesa romana « la quale, egli dice, noi riconosciamo madre e signora di tutte le chiese, vogliamo sempre riverire ed onorare come madre nostra cattolica ed apostolica, e ci proponiamo di difendere con tutte le nostre forze, curandone efficacemente la gloria ». E a dar prova reale di questa intera sua sottomissione al papa propone: « Così, se ritenete che noi abbiamo in qualche cosa offeso voi o la S. Chiesa romana, noi ci sottomettiamo al giudizio di alcuni vostri cardinali e di alcuni nostri principi, che siano ad entrambi famigliari e siano uomini provati ad onestà. Se

al contrario devesi ritenere che voi abbiate in qualche cosa danneggiato noi o l'impero, noi per l'onore di G. Cristo, di cui siete vicario sulla terra, e per la salute nostra lasciamo ciò all'esame della stessa vostra coscienza. Sappiamo infatti e protestiamo che voi che succedeste a Pietro nella pienezza del potere, *non potete essere giudicato da alcun uomo in cosiffatte questioni, ma il giudizio di voi è riservato soltanto a Dio.* (61) ». Sta in questa lettera di Filippo una splendida vittoria morale d'Innocenzo. Son confermati molti di quei principî sostenuti da Gregorio VII; ed essa in alcuni punti sembra dettata da un papa stesso, anzichè da uno scomunicato Hoenstaufen.

Così, disposto l'animo di Filippo alla tregua, Innocenzo ne invoglia anche Ottone, dimostrandogliene la convenienza (62). Frattanto, avendo egli affidato al patriarca di Aquileja il compito di preparar presso Filippo la strada a questa tregua, in Germania si sparge la voce che egli stesse facendo delle pratiche di accomodamento con Filippo. Innocenzo la smentisce, scrivendo all'arcivescovo di Salisburgo, e dichiara di non aver egli chiesto pace a Filippo, come falsamente s'andava dicendo; giacchè solo spirituali erano le sue armi, nè egli le avea deposte, chè non faceva consistere la sua forza nelle spade del re Ottone, bensì nelle chiavi di Pietro (63). Pure Filippo sperava, e ne avea ragione per la condotta stessa del papa, di indurlo a deporre quelle armi spirituali. Inviò quindi una splendida deputazione con a capo Wolfgaro, la quale giunse a Roma nel Febbraio del 1207 e venne onorevolmente ricevuta da Innocenzo. Trattenuta in Roma fin verso la metà di detto anno, venne poi rinviata a Filippo, cui annunziava che i legati pontifici lo seguivano per dettargli le condizioni a cui il papa l'avrebbe riammesso in grembo alla chiesa. I legati pontifici arrivarono; Filippo giurò di soddisfare alle condizioni impostegli, e così venne da essi prosciolto dalla scomunica. Dette condizioni erano: 1. Pubblico giuramento di sottostare al giudizio in ciò per cui era stato scomunicato. 2. Scarcerazione di Brunone che avea sostituito

Adolfo nell'arcivescovado di Colonia. 3. Privazione della giurisdizione temporale di Leopoldo vescovo di Vormazia. 4. Concessione a Sigifredo, arcivescovo di Magonza, di esercitare le funzioni spirituali a mezzo di un procuratore. 5. Scioglimento immediato dell'esercito raccolto contro l'avversario. 6. Pace o tregua con Ottone (64). Pel conseguimento di quest'ultima condizione fu indetto dai legati un convegno tra le due parti dapprima a Nordhausen e poscia a Quedlimburgo. Una pace definitiva era, pel momento, impossibile. Ottone, coronato re, riconosciuto dal papa, non voleva rinunziare a nessun costo al diadema; Filippo non poteva ammettere pace alcuna se non a queste condizioni. Ad Augusta finalmente si riuscì solo a stabilire una tregua di un anno, durante il quale si sarebbe cercato un accordo per comporre la pace tra i due rivali.

Innocenzo, appena avuta notizia del giuramento prestato da Filippo e della conseguente assoluzione, gli scrive per inviargli la sua apostolica benedizione (65). Ottenuta la tregua, ai legati restava ancora un ben grave compito da adempiere, quello di trovare riguardo alla elezione imperiale, una soluzione tale che, permettendo una ritirata dignitosa al protetto di ieri, salvasse così insieme il prestigio e la dignità della Santa Sede. E, dopo lunghe trattative e colloqui, l'avean forse trovata proponendo che Ottone sposasse la figlia di Filippo che le avrebbe dato in dote il ducato di Alemagna, e che Filippo cingesse incontrastato la corona imperiale. Tale proposta era stata già comunicata al papa, che alla fine, persuasosi a dare l'ultimo passo nella via in cui sin dalle prime dirette relazioni con Filippo si era messo, l'avea approvata ed avea già rinviati, presso allo scader della tregua, i suoi legati perchè su tale base tentassero l'accordo; quando un fatto inatteso venne a render più facile la soluzione ed a salvare il papato da un vergognoso mutar di bandiera. Il 24 Giugno 1208 sarebbe scaduta la tregua, il 21 Giugno Filippo era assassinato, nel castello di Altenburgo, da Ottone, conte palatino di Wittelsbach (66).

I legati pontifici che si recavano in Germania col non facile compito di fare accettare il concordato dai due contendenti che frattanto, per non lasciarsi prendere alla sprovvista, si eran già preparati alle armi, tanto più che Ottone ancora non si era persuaso a dimettere l'idea della corona imperiale, — i legati pontifici, pervenuti a Mantova, hanno notizia dell'uccisione di Filippo. Perciò, invece di proseguire il viaggio, comunicano la notizia al pontefice e lo avvertono che essi riprendono la via di Roma (67). Innocenzo vede subita la via apertagli dalla fortuna a sostegno della coerenza e fermezza del papato, e si affretta perciò a scrivere a tutti i principi laici, che non si attentino a nominare altro re, ed a quegli ecclesiastici, che non ardiscano coronare alcun altro sotto minaccia di scomunica nell'atto stesso della incoronazione, giacchè il cielo s'era alla fine definitivamente pronunziato a favor di Ottone (68). Così la mano dell'assassino, ispirata dal Signore, viene a confermare la profezia fatta pochi anni prima da Innocenzo, che cioè Iddio si fosse oramai apertamente pronunziato per Ottone; e viene a confermarla proprio sul punto in cui essa stava per avere la più solenne smentita dal fatto. Un'altra profezia, però, ancora più esplicita, quella di Gregorio VII, fatta in condizioni analoghe, ebbe anch'essa dalla morte di uno dei due contendenti, di Rodolfo, una ratifica, ma soltanto quella di menzognera. La morte in tal caso non era stata voluta e disposta dalla Provvidenza.

Innocenzo, mentre da un lato scrive ai principi che sostengano Ottone, dall'altro esorta quest'ultimo a mostrarsi generoso e magnanimo e a non dar corso ad alcuna voce di vendetta. Così soltanto avrebbe potuto guadagnare a sè tutti i principi (69). Ottone, rispondendogli, gli fa noto che già molti di essi eran passati alla sua parte, il che egli tutto appone a merito del pontefice. « Ciò che finora siamo stati, egli dice, ciò che siamo o saremo, tutto ciò che riguarda l'incremento del regno, tutto noi dobbiamo, dopo Dio, a voi ed alla chiesa romana ». E perciò non si perita neppure di chiamarsi, ampliando un poco la formula, *re ed augusto per*

grazia di Dio *e del papa* (70). Ciò che Ottone annunziava al pontefice, riguardo al progresso del suo partito, non era falso. A poco a poco quasi tutti i principi di Germania, o convinti dalla parola del papa, o persuasi della necessità della pace nel loro regno che tanto avea avuto a soffrire per si lunga guerra civile (71), passarono a sostenere Ottone; cosicchè questi nel Novembre dello stesso anno 1208 fu a Francoforte unanimemente acclamato re di Germania. Ad estinguere poi l'inimicizia con la famiglia del defunto Filippo, nella stessa dieta fu deciso che Ottone avrebbe impalmata Beatrice primogenita di Filippo. Vincoli di sangue erano d'ostacolo a tal matrimonio, ed il papa, richiestone della dispensa, la concede come cosa necessaria alla tranquillità dell'impero (72), mentre trova le più entusiastiche espressioni per compiacersi dell'avvenuto compimento dei suoi voti, che dovea riuscire di immenso profitto alla chiesa, all'impero ed a tutta la cristianità (73).

Così finalmente nel 1209 Ottone, circondato da splendida corte, si promette formalmente a Beatrice. Non manca ancora ad Ottone che la sanzione finale e solenne della sua incoronazione a Roma. Ed egli perciò forse conserva ancora, rispetto al pontefice, l'assunto atteggiamento umile e sottomesso di servo che attende tutto dal suo padrone. Si sparge voce che Federico, il giovane figlio di Enrico VI, voglia contendergli la corona; ed ecco Ottone sollecitamente ricorrere al papa, implorandone, come sempre, il favore (74). Innocenzo lo rassicura (75); ma egli, Ottone, vuole ancora di più ingraziarsi il papa e, prima di venire a Roma a prostrarsi ai piedi di lui, fa registrare nella cancelleria del regno ed invia a Roma un suo nuovo giuramento, con cui rinsalda ed ampia le promesse già fatte di fedeltà e di devozione al sommo pontefice ed alla chiesa. Specificamente promette di lasciare la più ampia libertà alle singole diocesi nell'elezione dei prelati, e di smettere l'uso serbato dai suoi antecessori di esigere i diritti di eredità alla morte dei vescovi e percepire le rendite dei benefici vacanti sotto il nome

di « jus spolii » e « jus exuviarum ». Promette inoltre non solo di rispettare il patrimonio della chiesa di Roma, ma anche di aiutare il papa a conquistare ciò che ancora non era in suo possesso, ed infine di prestare valido aiuto per l' estirpazione degli eretici (76). Lo scritto ha in Roma l'accoglienza che Ottone se ne aspettava, e quindi egli, dopo le necessarie ambascerie, alla testa di imponente esercito scende in Italia, e, dopo essersi incontrato col papa a Viterbo, accampa le sue truppe presso Roma. Così il 4 Ottobre 1209 Ottone, dopo essere stato ammesso fuori della porta di S. Pietro al bacio del piede di Innocenzo, viene in S. Pietro stesso prima consacrato canonico, com'era suo desiderio, e poscia incoronato, con le consuete cerimonie, Augusto Imperatore dei Romani. All'uscita della chiesa l'imperatore regge la staffa al pontefice. É il completo trionfo materiale e formale della ierocrazia. L'Enrico IV tra le mura di Canossa non abbassa tanto il potere temporale, quanto Ottone: il primo è il penitente che chiede umile la riparazione dei propri peccati al grande sacerdote di Dio; il secondo è l'imperatore che si fa servo di questo grande sacerdote, a cui egli riconosce il diritto di disporre del regno.

§. IV. — *Un altro trionfo ierocratico di Innocenzo.* — In tutta questa serie di umili sommissioni però Ottone non vede nè il vilipendio dell' autorità civile, nè il procurato trionfo della ierocrazia; ma solo la via che lo conduce al trono. Raggiuntolo ed avutane la formale consacrazione, egli ha assolto al primo suo compito, cui era preordinato il tenuto metodo di condotta; ora che il trono più non gli vacilla sotto i piedi, altro è il compito e quindi altro è il metodo da seguire. A Roma, se avea rinnovato il giuramento di fedeltà al papa ed alla chiesa, avea anche giurato di mantenere in fiore la gloria dell' impero e di riacquistare con ogni mezzo possibile i perduti diritti. Era questa seconda parte del suo giuramento il vero suo compito di imperatore, e perciò egli non dura fatica a dimenticare del tutto la prima,

quando viene in contrasto con questa. E l'occasione del dissenso si presentò subito. I romani, mal disposti contro i tedeschi ed irritati dal loro contegno sospettoso e provocatore, dànno in una sommossa che arreca ai tedeschi una perdita di parecchi soldati e di moltissimi cavalli. Ottone chiede ad Innocenzo una indennità equivalente al prezzo dei cavalli perduti; Innocenzo la nega, ed Ottone adirato si allontana da Roma. Comincia subito coll'occupare le terre della contessa Matilde ed il ducato di Spoleto, che egli avea giurato appartenenti al patrimonio di S. Pietro. Poscia (1210) percorre festeggiato l'Italia settentrionale e compone la pace fra le rivali Pisa e Genova per trarne aiuto nei suoi ambiziosi disegni. Nè si contenta: da una dieta di giuristi bolognesi, tenuta a suo uso e consumo, fa giustificare come legale ogni suo spergiuro, facendo dimostrare che gli stati, che egli s'era impegnato di restituire o conservare alla chiesa, appartenevano invece all'impero. Così, fatta legalizzare da una certa apparenza giuridica, la violenza che egli voleva adoperare per la grandezza dell'impero, alla quale soltanto ora mirava, egli invade gli stati della chiesa. Così si pone recisamente in lotta col papa, che certo non si aspettava una così fulminea ostilità da colui che egli tanto avea protetto.

In tal modo Ottone dimostra col fatto che anche un principe guelfo per eccellenza, una volta posto piede sul trono imperiale, trovasi portato a tener condotta ghibellina. Non è la casa sveva che è nemica al papato, ma l'impero stesso che si è reso con esso inconciliabile per le estreme ineluttabili conseguenze, cui la teoria del cattolicismo papale avea condotto. Invano Innocenzo ricorda ad Ottone che egli nulla sarebbe stato, come egli stesso avea tante volte confessato, senza l'appoggio della S. Sede; invano gli pone davanti la cattiva fine fatta da Federico Barbarossa, solo perchè avea violati i diritti della chiesa (77). Ottone gli risponde meravigliandosi delle minacce papali, perchè « noi, egli dice, non abbiamo fatto cosa, per cui abbiate a rivolgerci contro la spada spirituale, imperocchè qui non tocchiamo per nulla lo

spirituale che è commesso al vostro ufficio; non ci passò neppure pel capo, anzi vogliamo che si osservi dapertutto l'autorità vostra spirituale e sotto il nostro governo vada vieppiù consolidandosi. Ma *sul temporale*, voi ben vel sapete, *abbiam Noi autorità e su questo punto non avete verun uffizio di giudicare* (78) ». Così ecco quell'Ottone, che una volta umile riconosceva dal papa tutto il suo potere, levarsi ora baldanzoso ad affermare che il papa non solo non deve avere un diretto dominio temporale, ma anche che in tale potere non può e non deve avere ingerenza alcuna, non autorità, non ufficio di giudicare. Così il più esplicito affermatore della ierocrazia nel campo dell'autorità civile, la nega ora completamente, negandone i principî fondamentali. Egli infatti anzitutto nega la dipendenza generica del potere temporale da quello spirituale, in nome della quale il sommo rappresentante del potere ecclesiastico avea il sommo ed inappellabile giudizio anche in fatto di potere civile. E poi nega anche la connessione necessaria, che, secondo la logica gregoriana, v'ha tra il potere spirituale ed il dominio temporale del papato e della chiesa in genere; dominio che serve a dare all'organismo ecclesiastico il sostegno necessario alla sua materialità, e quindi quella certa indipendenza e libertà, che gli sono necessari nell'esercizio della sua propria funzione. Ecco il vero motivo che, confessato o non, deve sempre, sotto i suoi diversi aspetti mettere in lotta l'impero col papato; motivo, che nel campo teorico, o quando del papa si richiede l'appoggio, è confessato e professato, ma che nella pratica il potere politico non può riconoscere e professare, perchè spinto dall'essenziale natura della vita umana a riprendere la coscienza della propria indipendenza e della propria sovranità.

Innocenzo, addolorato e sorpreso da tanta audacia di Ottone, tarda ancora a scagliare i suoi fulmini. Ma, quando Ottone, violando un'altra parte del suo giuramento, col pretesto che il regno di Sicilia appartenesse all'impero perchè sottrattogli con violenza dai Normanni, lo invade, non cu-

randosi delle reiterate istanze e proteste del pontefice; allora soltanto Innocenzo lo scomunica insieme con i suoi fautori (18 Nov. 1210). Non sente però ancora il coraggio di comunicare al mondo che il suo protetto di poco tempo fa, è il maledetto di ora; e perciò l' anatema colpisce Ottone in forma segreta e non solenne, quasi preavviso di quella solenne e terribile che sarebbe venuta dopo insieme con tutte lo conseguenze che i papi ad essa annettevano. Ottone non cura questi primi fulmini di Innocenzo e traversa da vincitore il regno di Sicilia. Un altro giuramento non avea ancora violato (an. 1211), quello di mantener la pace col re di Francia, e non tarda a dichiarare che non poteva essere tranquillo, fino a che Filippo possedeva le terre di suo zio Giovanni d' Inghilterra e che anzi avrebbe cercato di rovinare il trono di Francia. Ed Innocenzo, addolorato, ciò manifesta al re, e confessa ch' egli si era ingannato nel sostenere Ottone contro Filippo, e che del resto bene stava che egli per il primo avesse sentito gli effetti della ingratitudine di lui, acciocchè gli altri fossero guardinghi a fidarsene (78). Il papa così confessa d' essersi sbagliato, il papa che aveva profetato per Ottone il favore divino. Confessione che il combattuto Gregorio VII non fece, neppure quando si trovavan false le sue profezie; ma che pur deve fare il potente Innocenzo III. In seguito a tal confessione, egli pubblica solennemente (31 Marzo 1211) la scomunica di Ottone e lo dichiara decaduto dal trono.

Così si ristabilisce la lotta in Germania. Innocenzo nomina suo legato in essa Sigifredo, arcivescovo di Magonza, il quale, per quanto era stato fervente fautore di Ottone, altrettanto presto lo avea abbandonato alla notizia dell'anatema. Poi il papa scrive a tutti i principi per notificare la scomunica di Ottone e la ragione di essa, sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà ed imporre di provvedere subito al trono (ch' egli considerava come vacante); chè spesso a chi è pronto, nuoce il differire (80). E l' esortazione pontificia non riesce vana.

Sigifredo, se a Bamberga non riesce che a pubblicare alla presenza di tutti i principi la scomunica papale, a Norimberga, poco tempo dopo, fa che quasi tutti i vescovi e molti principi secolari, vista la necessità di provvedere al trono, e quindi implicitamente riconosciuta la legittimità del provvedimento pontificio, eleggano a loro re Federico, re di Sicilia, figlio di Enrico VI. Due messi sono inviati in Italia, perchè prima chiedano l'approvazione apostolica, e poi invitino l'eletto a venire in Germania a cingere la corona offertagli. Mai i principi erano stati così ossequenti al comando del papa. Avea appena egli sciolto il loro giurato vincolo di obbedienza ad Ottone, che già quasi tutti gli animi si alienavano da lui e da alcuni più arditi si eleggeva già il nuovo re. Mirabile specialmente fu la concordia nell'obbedire al cenno del papa da parte di tutti gli ecclesiastici, che pur tante volte avean costituito un ostacolo grandissimo all'attuazione della ierocrazia papale. La poca affezione goduta da un principe messo su dal caso più che dalla volontà degli elettori, la nausea che in Germania stessa suscitò la sua condotta subdola e vigliacca nei riguardi del papato, la sua poca generosità specialmente verso gli ecclesiastici che egli voleva ridurre a vivere solo delle decime, una sempre crescente concordia dell'autorità vescovile con quella papale, o meglio l'assodamento, già quasi ottenuto dopo gli ultimi esempi di punizioni e deposizioni di vescovi, di una rigorosa gerarchia ecclesiastica, da cui si era ben lontani ai tempi di Gregorio VII, sono tutte ragioni che, messe insieme, possono spiegarci questa subita dedizione dei principi al volere del papa. Ma quali che ne siano le cause, certo essa costituisce uno dei maggiori trionfi del papato nel campo della ierocrazia politica. É il riconoscimento ufficiale di questa, fatta, in modo tacito e concorde, senza obbiezioni e senza proteste, da tutti i principi della Germania.

Innocenzo naturalmente (an. 1212) non deve che profittarne e non creare ostacoli a questo suo trionfo. Perciò, non ostante che la scelta fosse caduta proprio su Federico, che,

pur essendo suo pupillo e quindi da presumersi favorevole al papato, avea però il doppio torto di appartenere alla casa Hoenstaufen e di essere re di Sicilia, egli approva tale scelta. Federico, contro le esortazioni e le preghiere della sua Costanza, accetta e si accinge a partire per la Germania a conquistare il trono paterno.

A queste notizie finalmente Ottone s' induce ad abbandonare il regno di Sicilia per andare in Germania a cercare di risuscitar le sorti del proprio partito. Nel viaggio di ritorno tiene una dieta a Parma e poi a Lodi per riconfermare i signori e le città italiane nella fede giuratagli. Giunto in Germania, cerca di riconquistarsi il favore dei principi ed indice le diete di Francoforte e di Norimberga. Ma Innocenzo gli tien dietro con la sua parola, ed intralcia i suoi passi. Scrivendo all' arcivescovo di Magonza, il papa impone che nessuno ardisca, sotto pena di scomunica, di ricevere da Ottone i feudi da lui sottratti a quelli che in omaggio alla S. Sede gli aveano tolta obbedienza (81). Dovunque sa che Ottone s' ingerisce di affari, temporali od ecclesiastici che siano, egli è con le sue lettere ad impedire che abbiano effetto i suoi mandati (82), minacciando scomuniche e censure. A Milano ricorda l' ingratitudine, di cui Ottone ha dato inaudito esempio, per dimostrarle che non poteva da lui sperare favori in grazia della fedeltà che gli serba; ad Alessandria poi mostra come il suo stesso nome glorioso, datole da Alessandro III, sia un rimprovero manifesto e continuo per la sacrilega fede che serba allo scomunicato Ottone (83). Federico frattanto, dopo aver, passando per Roma, promesso al papa che, ricevuta la corona germanica, avrebbe ceduta quella della Sicilia a suo figlio sotto un reggente; per la Lombardia, superando gli ostacoli che i Milanesi opposero al suo passaggio, perviene in Germania. Quivi, appena giunto, stringe alleanza col re di Francia, e riceve da lui anche sussidi in danaro. Innocenzo, a sua volta, saputo dell' assalto dato dai Milanesi, nonostante una tregua che ne li impediva, ai Pavesi che accompagnavano Federico, si lamenta con loro gravemente,

e, dopo aver minacciato non soltanto la scomunica, ma anche l'ordine ai cristiani di maltrattare le cose loro ed i loro mercanti dovunque si trovassero, li incita ad aver cura, se non d'altro, almeno del loro bene temporale. « La temporale prudenza dovrebbe almeno indurvi a non prestare aiuto, egli dice, ad un uomo reprobo ed ingrato, anzi odioso a Dio ed agli uomini, il quale non compensò mai altrimenti i benefici che col far male e che, *quando pure gli empi non vengano a dimezzare i suoi giorni, domani come polvere* portata via dal vento *sarà tolto di mezzo d'in sulla faccia della terra da un qualche turbine*, ed ugualmente trascinerà con sè in rovina i malaugurati che con pertinacia saranno rimasti attaccati a lui che era per rovinare (84) ». Così Innocenzo prediceva la rovina di Ottone. Eragli venuto meno l'appoggio del papa, e quindi necessariamente anche quello di Dio, e però doveva rovinare sicuramente. Cosi Innocenzo disponeva della Provvidenza, predicendo o la rovina o l'assassinio di Ottone: d'altronde la *mano di Dio* non aveva già tolto di mezzo Filippo, proprio quando il papa sarebbe stato costretto a mutar bandiera e sconfessar sè medesimo?

Ed Innocenzo, edotto dallo svolgersi degli avvenimenti in Germania, questa volta predice giusto. Il fanciullo di Puglia, come da Ottone era designato Federico, riesce ad impadronirsi di Magonza, precedendo solo di poche ore Ottone. Trascorre la Germania (an. 1213), mostrandosi liberale verso i principi, generoso come i suoi antenati. Già quasi tutti i principi della bassa Germania parteggiano per lui, mentre quelli dell'alta serbano ancor fede ad Ottone. Questi però, più che i progressi di Federico, teme il valido aiuto a lui dato da Filippo di Francia. Debellato questo, avrebbe potuto non temere del rivale. Perciò entra nella lega conchiusa contro Filippo da Giovanni d'Inghilterra con i conti di Fiandra, il duca di Brabante e Rinaldo di Boulogne. Ma invece della salvezza Ottone trovò in questa via la sua finale rovina. La giornata campale di Bouvines (27 lugl. 1214), terminata con la piena vittoria di Filippo, segnò la dissoluzione com-

pleta del partito e delle forze di Ottone. I pochi principi, rimastigli ancora fedeli, a mano a mano defezionarono (an. 1215) tutti da lui; Colonia, la sua fida Colonia, aprì le porte a Federico, ed egli Ottone, smettendo ogni lusinga di comando, dovette ritirarsi a Brunswick nei suoi stati ereditari, dove egli moriva (18 Mag. 1218) circa due anni dopo Innocenzo. Federico frattanto, liberatosi del rivale, riconosciuto da tutti i principi, veniva in Aquisgrana definitivamente coronato re di Germania da Sigifredo arcivescovo di Magonza (25 Luglio 1215), col nome di Federico II. Ed Innocenzo così poteva ancora vantare come trionfo suo e del papato questa vittoria di Federico; non solo perchè essa era stata provocata ed ottenuta dalla scomunica e deposizione di Ottone e dimostrava così ampiamente il principio ierocratico che il vicario di Dio può disporre dei regni e dell'impero; ma anche perchè Federico, prendendo la corona, avea prestati alla chiesa tutti quei giuramenti che già Ottone s'era fatto un dovere di ripetere a sazietà, ma di violare altrettanto presto. Se qui non dovessimo por termine al nostro lavoro, si potrebbe mostrare come fatalmente anche il pupillo di un papa, Federico, dovesse divenire il più fiero nemico della ierocrazia pontificia, per questa molto più terribile degli altri che lo precedettero o seguirono, in quanto tentò di attaccarla anche nella sua salda base logica, nel potere spirituale. Anche sotto questo aspetto, forse, di intuizione profonda delle basi logiche della ierocrazia, Federico II fu precursore simpatico e geniale di tempi nuovi. Perciò nei riguardi dell' impero Innocenzo forse chiuse a tempo la gloriosa sua vita, lasciando il mondo sotto l'impressione di un triplice trionfo: la sottomissione di Filippo, il trionfo di Ottone, la deposizione di Ottone e l'esaltazione di Federico.

E si può dire perciò che da questa lotta ingaggiata per l'impero sin dalla sua assunzione al trono, Innocenzo non ebbe tregua che con la morte. Attraverso tutta la fitta e complicata tela del suo pontificato, si van sempre svolgendo, or aggrovigliandosi or scorrendo docili sotto le dita

dell' abile tessitore, le fila della intricata matassa imperiale. Nel Novembre dello stesso anno (1215) Innocenzo faceva approvare, dopo qualche contrasto, la sua condotta nei riguardi di Ottone da un concilio ecumenico, riunito in Laterano per il miglioramento della chiesa e l' avvenire della Terra Santa. Il 17 Luglio dell' anno seguente, 1216, egli moriva, lasciando in retaggio la gloria, non so se funesta o benefica, di aver fatto toccare al papato la vetta luminosa della ierocrazia, da cui poi dovea sempre più precipitosamente cadere a valle, pur conservando nel cadere, e forse anche nel giacere, l' illusione ed il miraggio della vetta.

NOTE DELLA PARTE SECONDA

CAP. I.

(1) Cfr. Hurter — *Storia di papa Innocenzo III.* (Versione di L. Toccagni, voll. 2, Milano, 1839) Vol. I, pag. 144.

(2) Cfr. Laurent — *Études sur l' histoire de l' Humanité* — vol. VI: *La papauté et l' empire.* Paris 1865 (pag. 218-219; per tutta la lotta tra Aless. III e Fed. Barb. Cfr. ib. pag. 205-226).

(3) Ep. Innoc. Lib. I, 320. — in S. Baluzius — *Epistolarum Innocentii III rom. pont. libri undecim* — Parisiis — 1682. Un' edizione più completa delle lettere di Innocenzo è quella del Migne, — *Innocentii III Opera omnia* — 1855. Noi non avendo potuto avere a nostra disposizione che quella del Baluzius, abbiamo però integrato il nostro esame con l' *op. cit.* in seguito del Potthast, che ha dato l' analisi di 5316 lettere: Per queste ed altre notizie riguardo ai Reg. di Innoc., cfr. Rocquain — *op. cit.* — p. 378-387.

(4) Cfr. Rocquain — *La papauté au moyen âge.* Paris — 1881 (pagg. 157-58 e 171-72).

(5) Cfr. Rocquain — *op. cit.* — pag. 117-120-

(6) « Quia diversitatem corporum diversitas saepe sequitur animorum, ne plenitudo ecclesiasticae jurisdictionis in plures dispensata vilesceret, sed in uno potius collata vigeret, apostolicae sedi Dominus in beato Petro universarum ecclesiarum et cunctorum Christi fidelium magisterium contulit et primatum: quae, retenta sibi plenitudine potestatis ad implendum laudabilius officium pastorale, quod omnibus eam constituit debitricem, multos in partem solicitudinis evocavit, *sic suum dispensans onus et honorem in alios, ut nihil suo jure subtraheret, nec jurisdictionem suam in aliquo minoraret* » — Ep. II, 60.

(7) Cfr., p. es., Ep. I, 313 « iustum est ecc.... ».

(8) Ep. I, 15.

(9) Cfr. Rocquain — *op. cit.* — pag. 163-64.

(10) Ep. I, 24.

(11) Ep. I, 25.

(12) Cfr. Hurter — *op. cit.* — Lib. II, vol. I, pag. 207.

(13) Ep. I, 335.

(14) " I, 574.

(15) " II, 204.

(16) " Registrum super negotio romani imperii, 142.

(17) Cfr. Hurter — *op. cit.* — libro XVI.

(18) Ep. Regis. 68, 83.

(19) " " 113.

(20) " " 116, 118.

(21) " " 166.

(22) " XIII, 77.

(23) Questi i casi più importanti di punizioni di vescovi durante lo scisma imperiale. Tralasciamo di citare i nomi di tutti coloro che quali seguaci di Filippo incorsero nella scomunica lanciata dal cardinale Guido legato apostolico, e che finirono poi col sottomettersi al papa — Cfr. per ciò Hurter, *op. cit.* — Per l'esposizione completa dello scisma imperiale tra Ottone e Filippo, vedi il cap. IV di questa seconda parte.

(24) Ep. XII, 118, 119.

(25) Nel 1211 fu riconosciuto innocente, ma fu riammesso a Bamberga solo nel 1213.

(26) A. Potthast. — *Regesta pontificum romanorum inde ab anno p. C. n. MCXCVIII ad A. MCCCIV* — Berolini 1874-75 (Cfr. anno 1203).

(27) Ep. X, 215.

(28) " XI, 10, 173.

(29) " XII, 63,: XV, 3.

(30) Ev. sec. Ioannem X, 16.

(31) Ep. I, 354.

(32) " XV, 156.

(33) " I, 117.

(34) Per l'origine storica e dottrinaria di questo scisma determinatosi chiaramente sotto Nicolò I, cfr. Romano — *op. cit.* — Lib. IV Cap. VI e la copiosa bibliografia messa in nota.

(36) Ep. I, 353; II, 211.

(37) " V, 122.

(38) " I, 354; II, 209.

(39) " II, 210.

(40) " II, 208.

(41) " Reg. 87.

(42) " I, 336.

(43) P. es. Giovanni senza terra ed Emerico re d'Urgheria.

(44) *Gesta Innocentii* (§ LXXXIV) composita a Rainerio Diacono — nella cit. ediz. del Baluzius.

(45) A ben altre persecuzioni erano stati assoggettati gli ebrei nelle prime crociate. « In questo periodo sfolgora il martirio degli ebrei: vendicare sopra il loro capo il Salvatore prima di toccare la Terra Santa, offrire al Dio delle battaglie l'anticipato olocausto di vittime gradite.... questi cupi sentimenti germinavano nei cuori delle folle armate: convertirsi o morire, urlavano i crociati agli Ebrei.... Le stragi contro gli Ebrei in Germania esercitavano i crociati al sacco di Gerusalemme ». E gli Ebrei messi alle strette tra la rinunzia alla propria religione e la morte, molte volte preferivano in massa quest'ultima, che, a differenza dei martiri cristiani, si davano da sè medesimi o l'un l'altro. Trovarono poi un difensore in Bernardo di Chiaravalle che cercava di calmare gli animi dei cristiani, dicendo che bisognava lasciar vivere gli ebrei, perchè trovassero nella loro dispersione e nella loro vita randagia la punizione del loro delitto. « Essi sono dei monumenti vivi che ci rendono, per così dire, presente la passione del Salvatore.... Tuttavia questo infelice popolo si convertirà verso la fine dei tempi, e Dio gitterà all'ora suprema su lui uno sguardo di misericordia, poichè l'apostolo ci insegna che l'accecamento degli ebrei durerà sino a che la pienezza delle nazioni sia entrata nella chiesa ». Perciò essi van risparmiati e lasciati vivere. —

I periodi citati sono del recentissimo libro di L. Luzzatti, « *La libertà di coscienza e di scienza* » (Milano, Treves, 1909), pag. 198; 204-05 — I crudeli episodi quivi narrati delle persecuzioni contro gli ebrei sono tratti dal libro di Giuseppe Ha Cohen: *La valle del pianto. Cronaca dei tormenti d' Israel dalla sua dispersione fino ai giorni nostri.* (pubblicato in ebraico nel 1575; tradotto poi in tedesco (1858) e in francese (1881).

(46) *Gest. Inn.* — § cit.

(47) Ep. I, 407 « Nobili viro W. comiti Forcalcariensi ».

(48) Una razionale dimostrazione e valutazione dei motivi, pei quali una religione di pace diventa ispiratrice di guerra, vedila in Laurent — *Études*.... Vol VII (La féodalité et l'Église — Paris — 1865) pag. 254-275.

(49) Ep. I, 10, 170, 302, 340, 345, 439; II, 53, 251, 268 ecc...

(50) » I, 302.

(51) » I, 336.

(52) » XI, 185.

(53) « Permittimus vobis ut cum ipsis (Venetis) usque in terram Sarracenorum vel Hierosolimitanam provinciam, juxta

quod inter vos et ipsos convenit vel honeste convenerit, navigio transeatis, quanto minus poteritis, cum dolore tamen et amaritudine cordis, et sub spe veniae communicantes eisdem ». *Gesta Innoc.* ecc. § LXXXVII. I veneziani poi, vincitori in Costantinopoli (1203), furono assolti dalla scomunica dal cardinal Pietro, legato pontificio, senza aver adempiuta la condizione, imposta loro dal papa, di abbandonare Zara. (Cfr. *Gesta Innoc.* § XC).

(54) Oltre la lettera XI, 185 già citata, cfr. anche X, 38; XI, 1, 2, 85, 109, ecc.... e così in tutti gli altri libri.

(55) Cfr. — *op. cit.* — pag. 199-200.

(56) Ep. XIII, 183.

(57) » XIV, 4, 5, 154.

(58) » XIII, 183; XIV, 3; XV, 15 (in quest'ultima lettera si minacciano anche l'interdetto e la scomunica a quello tra i principi, che s'attenti a rompere la pace o la tregua).

(59) Ep. XIV, 3, 155.

(60) » XV, 182.

(61) » XV, 183.

(62) Come le eresie sian state la prima scintilla da cui dovea poi sorgere il fuoco vivificatore della libertà del pensiero; come la lotta contro di esse si sia svolta, e come la colpa ricada tutta sulla chiesa vedi in Laurent — *Études* ecc.... Vol. VI (già citato) pag. 430-472.

(63) Vedasi in G. Marchesini — *Sui confini della tollerabilità* — (Riv. di filos., anno 1907, fasc. 1-6), come soltanto la scienza possa infondere quello spirito di tolleranza che è negato dalla fede. Però egli crede che una coscienza scientifica della fede (cfr. pag. 225, 227) possa dare a questa il carattere di tolleranza. Ma, domandiamo, una tal fede sarebbe ancora fede religiosa? — Dello stesso autore cfr. inoltre: « *L'intolleranza religiosa e i suoi presupposti* ». (Bocca, Torino, 1909) che noi però non abbiamo ancora avuto agio di studiare direttamente.

(64) Ep. I, 94.

(65) » XII, 86.

(66) » II, 99, « ... de fumo putei abissi exierunt locustae similes equis paratis in proelium, facies quidem habentes humanas, sed caudas similes scorpionum, et aculei sunt in caudis earum. Hi sunt haeretici qui de puteo confusionis egressi, non ut ipsi confusionem evadant, sed ut alios in confusionem inducant, faciem praetendunt humanam (ecco in fondo la ragione della persecuzione a morte degli eretici: essi han l'aspetto di uomini, ma non sono tali; sono bestie infernali, sono personificazioni dello spirito del male), ut seducant incautos, quibus

tandem in similitudinem scorpionum damnationis infligunt aculeum, dum eis iuxta scripturae sententiam fel draconis in aureo calice Babylonis propinant.... Contra quos nisi gladius exercetur ecclesiasticae disciplinae, ut iam non *solum capiantur sed exterminentur vulpeculae*, quae vineam domini demoliri moliuntur, verendum existit, ne, quoniam error eorum serpit ut cancer, pars etiam sincera trahatur „.

(67) Ep. X, 149.

(68) „ „ 206.

(69) „ XI, 28.

(70) „ „ 158.

(71) „ „ 230.

(72) Cfr. quella violenta invettiva contro gli eretici che è la lettera 1 del libro II, diretta „ clero, consulibus et populo Viterbiensi „ — Al proposito cfr. Laurent — *Études*.... Vol. VI — pag. 438.

(73) Vedasi in Döllinger — *op. cit.* — pag. 101-109 quanta parte abbia avuto, nel sorgere e rafforzarsi della santa inquisizione, il preconcetto della infallibilità pontificia.

(74) Ep. I, 81, 94, 165, 509; II, 1, 99, ecc.

(75) „ X, 130.

(76) „ X, 149.

(77) „ XII, 86.

(78) „ XI, 27, 28, 30, 32, 33, ecc.

(79) „ XI, 156.

(80) „ „ 159.

(81) „ „ 158.

(82) „ „ 230 „ Non enim pro premio qualicumque ad tantum Dei servitium vos hortamur, sed pro regno celesti, *quod vobis ob hoc confidentissime pollicemur*.

(83) Ep. XII, 86, 90.

(84) „ „ 108.

(85) „ „ 123.

(86) „ „ 136, „ Arelatensi archiepiscopo et suffraganeis eius „. „ Super quo (parla della distruzione degli eretici) laudes et gratias Omnipotenti referimus, quod in una eademque misericordiae suae causa duo dignatus et justitiae opera exercere, ita perfidis faciendo dignam supervenire perniciem ut *quammulti fidelis meritam assequerentur ex ipsorum exterminatione mercedem*, cum etsi cor in solo spiritu oris sui potuisset quandocumque conterere, suorum tamen exercitui signatorum in illorum contritione dignatus sit *salutis causam immo salvationis occasionem praebere*... „.

Da questo brano come da altri delle lettere già citate risulta chiaro come Innocenzo, lungi dall' ignorare le crudeltà che i crociati commettevano, non solo le conosceva e non le riprovava; ma anche ne rendeva grazie al Signore e le lodava e le compensava col premio dovuto ai giusti. Ciò si potrebbe provare esaurientemente con un esame e una citazione più minuta di tutti i brani delle lettere di Innocenzo riguardanti tal faccenda. Perciò sono evidentemente e forse anche coscientemente nel falso quei clericali che tuttodì cercano di giustificare altrimenti la condotta pontificia. Ad esempio di tali giustificazioni tolgo un brano riportato dalla recentissima e ricchissima opera di A. Mater: *La politica religiosa della repubblica francese* — (Bocca — 1909; si è pubblicato contemporaneamente in francese, italiano e spagnolo) — pag. 65-66:

« Circa la tolleranza dei professori clericali basterà qualche esempio per darne una idea. Ecco un brano dettato all' opera di Saint-Nicolas d' Issy presso Parigi: *Domanda.* Non vengono invocati fatti determinati a prova dell' intolleranza della chiesa verso le persone?

Risposta — Si rimprovera alla Chiesa l' Inquisizione, la crociata contro gli Albigesi, la guerra di religione, la notte di S. Bartolomeo.

Svolgimento — L' inquisizione: Un popolo cattolico è in pieno diritto di essere severo contro gli spiriti turbolenti che minacciano di creare scissioni nel suo seno. *Tutti gli orrori di cui la Chiesa è accusata sono menzogne;* l' Inquisizione di Spagna dipendeva dal sovrano. Non se ne deve perciò incolpare la Chiesa.

Nota del frate — D' altra parte questo tribunale rese alla Spagna preziosi servigi e non fu crudele come si volle descriverlo.

Gli Albigesi — Gli Albigesi commettevano ingiustizie e crudeltà rivoltanti contro i cattolici. La crociata ordinata da Innocenzo III contro di essi fu perciò legittima. Il papa *non poteva esser tenuto responsabile delle crudeltà commesse da crociati irritati contro quel popolo,* ed è precisamente questo il rimprovero che si fa alla chiesa di Roma (Boll. uff. della « Ligue des droits de l' homme »).

CAP. II.

(1) Döllinger — *op. cit.* — pag. 58-59.

(2) Qui autem superbierit nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto iudicis, morietur homo ille ». Döllinger — *La papauté* — pag. 309.

E ciò Innocenzo ottiene, secondo lo stesso Döllinger, mediante una falsificazione della stessa Bibbia: « Innocent III prétendit donner au Deutéronome la valeur d' un code chrétien, parce qu' il y gagnait un texte de la Bible, favorable à sa théorie sur le droit de vie et de mort: pour y arriver, il lui fallut cependant en alterer les termes. Le Deutéronome disait qu' un Israélite, en instance d' appel, devait s' adresser au grand-prêtre et au grand juge, et que si par orgueil, il n' obéissait pas à leur sentence, il serait mis a mort. Innocent, à l' aide d' une petite intercalation dans le texte de la Vulgate traduisit: celui qui ne se soumet pas au jugement du grand-prêtre, doit être mis a mort par le juge ». Döllinger — ib. — pag. 57-58.

Così, fa considerare il Döllinger, neppure dopo il libro di Graziano che assicurava al papa il più ampio dominio sopra la chiesa e lo stato, i papi si risparmiavano l' uso delle falsificazioni.

(3) Laurent — *Études....* Vol. IV: *Le Christianisme* (2ª ediz. — Paris, 1880) pagg. 184-187.

(4) Ibid. — pag. 184.

(5) » Ad hoc unxit nos Deus oleo laetitiae prae consortibus nostris ut diligamus iustitiam et odiamus iniquitatem, quod tum laudabiliter adimplemus, cum, via regia incedentes, non declinanamus ad dexteram, neque ad sinistram aliquatenus deviamus, sed juste quod justum est persequentes, nec pauperis personam attendimus, nec honoramus vultum potentis, quia non est personarum acceptio apud Dominum ». Ep. I, 37.

(6) Le nozze furon celebrate il 15 Ag. 1193, la sentenza di divorzio fu emanata il 5 Nov. dello stesso anno.

(7) *Gesta Innoc. III* — § L. — « Turbati sunt multi, quin et pene omnes qui Deum timebant et justitiam diligebant, super sententia tam iniqua ».

(8) Ibid.: « vero quanto idem Papa ferventior circa hoc apparuit in principio, tanto tepidior est inventus in fine ».

(9) Ep. I, 4.

(10) » » 171 «.... Non ergo posses, quantumcumque confidas de tua potentia, subsistere ante faciem, non dicimus nostram, sed Dei, cuius, licet immeriti, vices exercemus in terris, cum, auctore justitiae qui est veritas, pro iustitia et veritate pugnante, inimici tui in te ac regnum Franciae praevalerent, nec valeret temporalis tuus et exiguus potentatus divinae ac aeternae repugnare omnipotentiae.

(11) Ep. I, 347.

(12) » » 348.

(13) Ep. II, 197.

(14) « Il faut se reporter au moyen âge pour comprendre l'effet que l'interdit produisit sur le peuple. L'existence était toute chrétienne; la religion intervenait à chaque instant dans les joies et dans les douleurs des hommes; les priver subitement de cette consolation, c'était presque suspendre le cours de la vie.... » Laurent — *Études*.... Vol. VI: *La papauté et l'Empire* — pag. 259.

(15) Döllinger — *op. cit.* — pag. 132.

(16) *Gest. Inn.* — § LIII.

(17) » » » LIV.

(18) Agnese non usciva dallo stato, perchè gravida; Ingelburga era poco dopo rinchiusa ad Étampes e trattata come prima.

(19) Laurent — *op. cit.* — *vol.* VI *cit.* — pag. 263.

(20) Filippo però avea già il primogenito Luigi, avuto dalla sua prima moglie Isabella.

(21) Hurter — *op. cit.* — vol. II pag. 130.

(22) Ep. V, 128.

(23) Cfr. § I del pres. cap., nota 2.

(24) A questa morte pare che Innocenzo dia un significato spirituale, quello di scomunica, che però sappiamo già quali gravissime conseguenze temporali poteva avere. « Mori praecipitur et auferri malum de Israel, id est per excommunicationis sententiam velut mortuus a comunione fidelium separari ».

(25) Ep. V, 48 — « Remensi Archiepiscopo. » «.... fraternitati tuae mandamus quatenus Regem ipsum moneas et inducas ne illa requirat a nobis, quae sine juris injuria et tam nostrae quam ipsius animae detrimento et infamia, etiamsi vellemus, non possemus aliquatenus adimplere.

(26) Ep. XI, 180.

(27) » V, 49; VI, 86; X, 42, 176; XI, 85, 86, 181-183; XIII, 66; XV, 106, 107.

(28) Ep. VI, 85.

(29) » X, 42.

(30) » XII, 27.

(31) Il matrimonio era stato celebrato in sulla fine del 1196.

(32) *Gesta Inn.* - § LVIII — Nel testo uso il condizionale, appunto perchè traggo la notizia di tale sdegno non direttamente dalle lettere di Innoc., ma dalla detta op. di frate Rainerio — « Propter quod nisi specialis illa gratia quam habebat idem Dominus Innocentius ad devotionem dicti regis Castellae motum sui animi temperasset, in ipsos ita curasset severitatem

ecclesiasticam exercere, quod nulli de cetero temporibus suis repudiatas toties et damnatas petitiones afferrent ».

(33) Ibid.

(34) Potthast — *op. cit.* — n. 1210, 4135 a — Ep. XIII, 27.

(35) Osservazione questa fatta dallo stesso Hurter.

(36) Ep. VI, 80 — Potthast — *op. cit.* — an. 1203 (n. 1932).

(37) Cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. V.

(38) Ep. V, 19 «.... ut centum milites dirigas in subsidium terrae sanctae in obsequio crucifixi per annum integrum moraturos, et monasterium instituas in quo conventus fratrum Cisterciensis ordinis statuatur ».

(39) Ep. V, 49.

(40) L'essere Inn. già in lotta con Filippo e con Alfonso per simil ragione, il non volere inimicarsi Giovanni per mantenerlo amico ad Ottone, la soddisfazione di veder promesso un aiuto in terra santa, ecc..., erano forse tutti motivi che persuadevano il papa a non agire, avendone la giustificazione formale, contro Giovanni.

(41) Hurter — *op. cit.* — lib. XI.

(42) Per più minuta esposiz. cfr. Hurt. — *op. cit.* — lib. XI e XVII.

(43) Ep. XV, 221.

(44) » XI, 184.

(45) » XIII, 50.

(46) Cfr. Hurt. — *op. cit.* — lib. X.

(47) » cap. IV di questa seconda parte.

(48) Potthast — *op. cit.* — n. 5258.

(49) Ep. I, 556.

(50) Abbiam tratte per intere queste notizie dell'Hurt. — *op. cit.* — lib. XIX.

(51) Cfr., a questo prop, molte delle lettere già cit. pel divorzio di Filippo.

(52) Ep. X, 42.

CAP. III.

(1) Cfr. Lab. — *op. cit.* — pag. 122.

(2) *op. cit.* — pag. 139-208 e 295-350 passim.

(3) Cfr. parte III.

(4) » Labanca — *op. cit.* — pag. 141.

(5) Ep. 1, 230.

(6) » I, 433, 435, 485; II, 57, 59, 60.

(7) » I, 236, 242.

(8) Cfr. Parte II, Cap. I, § II.

(9) Ep. X, 113 « Verum quamvis ecc. » — Cfr. anche X, 219, che Innoc. dirige al re stesso.

(10) Ep. X, 159, 160, 161.

(11) » XI, 141.

(12) » » 211.

(13) » » 221.

(14) » » 89.

(15) » XII, 57.

(16) » X, 122; XI, 223, 224.

(17) » XIII, 74.

(18) » XV, 234.

(19) » » 238.

(20) » » 239 « .... districte praecipimus quatenus si dictus Rex violaverit pacem quae inter ipsum et Ecclesiam anglicanam provisione fuerit apostolica reformata, *vos aut quilibet alii nullum de heredibus suis ungere vel coronare praesumatis in regem* ».

(21) Cfr. Potthast — *op. cit.* — an. 1215.

(22) Ep. XVI, 76, 77, 78 (Litterae regis Angliae).

(23) » » 77 « Universitati vestrae per hanc chartam nostram volumus esse notum... gratia S. Spiritus inspirante, non vi inducti nec timore coacti, sed nostra bona spontaneaque voluntate.... offerimus ecc ». Frattanto in questo tempo stesso Giovanni, non ostanti le sue dichiarazioni, fa lega con Ottone e con altri scomunicati dal papa.

(24) Ep. XVI, 79.

(25) » » 130.

(26) » » 131.

(27) Cfr. Potthast — *op. cit.* — n. 5141.

(28) » » » » anno 1215 — n. 4992 e 5013.

(29) » » » » » 1216 » 5057.

(30) Giovanni angariava tutti, sì ecclesiastici che laici ed anche giudei, per estorcere moneta. Nell'escogitare i mezzi era talvolta crudele, tal altra bizzaro. Una volta un giudeo gli rifiutava non so qual somma; egli lo fè incarcerare e diè ordine che ogni giorno fosse a lui tolto un dente, fino a che si fosse lasciato persuadere ad accontentare il re. Il giudeo ebbe la costanza di farsi strappare sette denti, ma poi più che l'amore dell'oro potè quello dei denti. Cfr. al prop. Hurter — *op. cit.*

(31) Ep. XIII, 190.

(32) » XV, 123.

(33) » » 40.

(34) » » 109.

(35) Cfr. — *op. cit.* — lib. XIV.
(36) Ep. XIII, 75, 76.
(37) " I, 441.
(38) " I, 448.
(39) " XIV, 8.
(40) " " 9.
(41) " " 58, 59, 60.
(42) " I, 271.
(43) " II, 96. — Emerico avea spogliato detto vescovo del suo tesoro e l'avea strappato fuori di chiesa, mentre funzionava. Poscia al divieto, posto dal vescovo, di celebrare nella sua chiesa dopo lo scandalo in essa avvenuto, il re rispondeva col proibire che gli fossero pagate le decime.
(44) Ep. X, 39.
(45) " " 137; XI, 220.
(46) *Gesta Innoc. III* - § CXXVII.
(47) " " " " LXX e LXXIII.
(48) " " " " CXI—Ep. II, 219, 252; V, 42, 44, ecc.
(49) Ep. II, 45, 297; X, 5; XI, 1, 2; XIII, 65; XIV, 51, 115, 117; XV, 24.
(50) Ep. I, 378, 426; II, 182; XIII, 180; XV, 25 ecc.

CAP. IV.

(1) Un lavoro simile a questo capitolo del nostro può sembrare, e sotto un certo aspetto è, quell'appendice intitolata: « Innocent III et Otton de Brunswick » (nell'*op. cit.* del Rocquain: *La paupaté* ecc. pag. 291-350) — Però il Rocquain, mentre ha, come noi, presente il Registrum, nella esposizione della controversia si propone di mettere in particolar modo in rilievo l'attitudine e la parte di Innocenzo. Noi invece cerchiamo di dar rilievo, come abbiamo tante volte dichiarato, ai motivi ideologici che Innocenzo avea o almeno presentava come giustificativi della sua condotta. Così il lavoro del Rocquain è prevalentemente psicologico e storico-critico, il nostro è ideologico.

Del citato libro del Rocquain ho avuto notizia e conoscenza, dopo che avevo già scritto questo capitolo. Non per ciò non ho della citata appendice tenuto il debito conto.

(2) Tale immatura morte e questo immediato avvento sono forse le due cause precipue, per cui l'impero, quando già credeva di raggiungere colla famiglia Hoenstaufen — per l'annessione del regno di Sicilia e per la quasi conseguita ereditarietà — l'agognata vittoria nella lotta da lungo tempo sostenuta contro

il papato, si trovò in condizione di dover chinare la fronte dinanzi alle imposizioni del vicario di Cristo. Cfr. Laurent — *Études sur l' histoire l' humanité* — Vol. VI.

(3) Secondo Innocenzo III. (Reg. de neg. imp. 29) le ragioni che militavano contro Federico erano le seguenti: 1. Il giuramento dato dai principi ad Enrico non fu spontaneo ma estorto; 2°. Federico all'epoca della elezione non era ancora battezzato; 3°. essendo egli in minore età, avrebbe avuto bisogno di tutela, il che non si addiceva al sistema elettivo del trono di Germania e dell' impero stesso; infine l' unione del regno di Sicilia all' impero era per la S. Sede un pericolo che bisognava scongiurare.

(4) Dieta di Mulhausen (6 Marzo 1198) — Cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. II.

(5) Colonia (Mag. 1198) — Cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. II.

(6) Reg. — 3.

(7) Scomunicato da Celestino III, era però già stato assolto dal vescovo di Sutri, inviato da Innocenzo III in Germania nei primi mesi del suo pontificato; ma Innocenzo avea poi rimproverato e punito il suo legato, perchè non avea pubbicamente ricevute le scuse ed il giuramento di Filippo, come gli era stato imposto. — Cfr. Parte II. Cap. I.

(8) Reg. — 4, 5.

(9) « Qualescumque etenim ceteri reges et principes vestrae se Paternitati exhibeant, nos et devotissimum filium vestrum Ottonem, nepotem nostrum, regnum et coronam regni Alemaniae ad perpetuam devotionem vestram et Ecclesiae Romanae nuper adeptum, *praeceptis vestris* atque obsequiis invenietis omnifariam *mancipatos*, nec vivunt in mundo duo Principes Christiani qui adeo desiderabiliter *vestrae Majestati studeant deservire*, et quorum ministerio facilius possitis totius Christianae pacis adversarios expugnare ». — Litterae Regis Angliae Richardi Reg. — 4.

(10) Reg. — 13.

(11) " — 15.

(12) " — 18.

(13) Cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. III.

(14) Reg. — 19.

(15) " — 20.

(16) " — 22.

(17) " — 21.

(18) Innocenzo ed il partito di Ottone annettevano grande importanza a questa circostanza formale della incoronazione, e tal ragione di nullità a danno di Filippo la troviamo addotta in molte lettere sì di Innocenzo che di Ottone.

(19) Reg. — 28.

(20) — *op. cit.* — pag. 309.

(21) — Reg. — 29: « *Deliberatio Domini papae Innocentii super facto imperii de tribus electis* ». Deve appartenere al Nov. o Dic. del 1200 a quanto dice il Potthast (Regesta pontificum) che noi abbiamo avuto presente nel fissare le date di quelle lettere che nel Reg. ne son prive.

(22) Reg. — 30 — Questa lettera (cfr. Potthast) è del 5 Gennaio 1201.

(23) Reg. — 31.

(24) Reg. — 35-45 — Di ciascuna di queste lettere, rispondenti alle varie categorie di principi ai quali si scriveva, ma indirizzate personalmente a ciascuno, si eran perciò fatte molte copie, come si rileva dalle note apposte nel Reg. alle citate lettere.

(25) Reg. — 33: « *Universis tam ecclesiasticis quam saecularibus principibus Alemanniae* ».

(26) Reg. — 32: « *Illustri regi Ottoni in Romanorum imperatorem electo* ».

(27) « Il (Innocent) se trompa de même dans les évènements d'Allemagne; il crut avoir à lutter uniquement contre des passions; il ne vit pas, dans la résistance opposée à ses desseins, les symptômes d'une révolution qui se produisait contre les idées théocratiques et qui tendait à détacher de toutes parts les gouvernements temporels du joug prolongé des pouvoirs spirituels ». Rocquain — *op. cit.* — pag. 312-313.

(28) Portare degli esempi a dimostrazione di ciò é forse cosa superflua. Basterebbe sfogliare gli atti degli ultimi papi per trovare continue conferme, a cominciare dal sillabo di Pio IX a finire all'ultimo discorso di Pio X, tenuto per la beatificazione di Giovanna d'Arco. — « Il papa essendo il supremo giudice riconosciuto di tutte le quistioni morali, ed essendo la politica, in fondo, una morale applicata alla vita pubblica delle nazioni, il papa è quindi il giudice supremo delle ragioni e dei torti della politica ». Così ragionava Leone XIII (Cfr. Labanca, *op. cit.* pag. 340); ed io domando: Gli si può dar torto, se si riconosce la religione come fondamento della morale, e si accetta come religione il cattolicismo? Il Lab. contro questo ragionamento ricorre a distinzioni sottili e fallaci: distingue la *morale politica* dalla *morale religiosa*, e poi entrambe queste dalla *morale umana*. Ma a me pare che la morale sia una e non possa essere che umana.

E sentite se quest'altro ragionamento non è di schietto spirito ierocratico: « Agli uomini politici che dichiarano una guerra

senza tregua alla chiesa, ai settari...., ai falsi paladini della scienza..., rispondete arditamente che la chiesa cattolica, maestra delle anime, regina dei cuori, *domina il mondo*, perchè essa è la sposa di G. Cristo. Avendo tutto in comune con lui, ricca dei suoi beni, *depositaria della verità*, essa sola può rivendicare dai popoli la venerazione e l'amore. Così, colui che si ribella contro l'autorità della chiesa, sotto *l'ingiusto pretesto che essa invade il dominio dello stato, impone dei termini alla verità;* colui che la dichiara straniera in una nazione, dichiara al tempo stesso che la verità vi deve essere straniera.... ". Così ragiona ai nostri giorni Pio X (Discorso per la beatificaz. di Giov. d'Arco, pronunz. in S. Pietro il 19 Aprile 1909. — Cfr. *La Tribuna* del 20 Apr. 1909). A tutti è evidente, qual è la menzogna fondamentale di tal ragionamento; ma ammessa ed accettata quella, l'argomento mi par logico.

(29) Cerca di persuadere il re di Francia del pericolo in cui questa sarebbe incorsa, se mai il regno di Sicilia si fosse unito all'impero; cosa che era da temersi, se Filippo fosse divenuto imperatore (Reg. 47). Scrive poi a Giovanni, re d'Inghilterra, esortandolo a consegnare ad Ottone l'eredità lasciatagli per testamento da Riccardo (tutti i diamanti e tre quarti del contante — Reg. 49). E siccome poi Giovanni si schermisce dietro un giuramento, fatto al re di Francia, di non dare in verun modo aiuto ad Ottone (Cfr. Hurter — *op. cit-* — lib. V), il papa in nome del suo sommo potere spirituale lo scioglie dall'obbligo di un giuramento che viene ad impedire una esecuzione testamentaria ed è anche contro natura (Reg. 60).

(30) Reg. 77 — " Iuramentum regis illustris Ottonis in imperatorem Romanorum electi ".

(31) A tal proposito egli enumera le terre del patrimonio ecclesiastico : " Ad has pertinet tota terra quae est a Radicofano usque Ceperanum, exharcatus Ravennae, Pentapolis, Marchia, Ducatus Spoletanus, terra comitissae Mathildis, comitatus Brittenorii cum aliis adjacentibus terris expressis in multis privilegiis Imperatorum a tempore Lodojci ".

(32) Hurter — *op. cit.* — Lib. V.

(33) Reg. — 61.

(34) " — 62. " Nobili viro duci Zaringiae " (Risponde a lui per tutti).

(35) Ildebrando stesso, come abbiamo già visto, da cardinale era andato parecchie volte a chiedere all'imperatore un successore al trono pontificio, come per Vittore II, Stefano IX, Niccolò II.

(36) Reg. — 63 e 64.

(37) „ — 65.

(38) Cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. VI.

(39) Reg. — 72. « Cum ab illis apostolicae sedi discrimen infertur qui eius esse debuerant defensores et se, si necesse foret, exponere periculis et tormentis, in amaritudinem inducimur vehementem, et ad vindictam non immerito commovemur; ut pro impunitate unius non assumant audaciam praesumptores, et fideles in devotione fortius animentur.

(40) Reg. — 68.

(41) „ — 70-72.

(42) „ — 80.

(43) „ — 81.

(44) „ — 82. « Nos autem de tua prosperitate gaudemus, et successos tuos proprios reputamus; utpote qui plantae nostrae oblivisci non possumus, sed quam plantavimus et rigavimus.... ».

(45) Reg. 83 (Kal. Mart. an. VI).

(46) „ 85 (Non Apr. „ „). Così Innocenzo afferma esplicitamente l'essenziale carattere conservatore che la chiesa deve necessariamente dedurre dal suo fondamento dogmatico. Del resto ammettere che le istituzioni approvate e sostenute dalla chiesa mutino e si evolvano; sarebbe ammettere che la chiesa stessa, come istituzione ad esse connessa, debba mutarsi e svolgersi; il che non ammettono gli stessi principî cardinali della chiesa e della religione cattolica. Di qui lo sforzo continuo in tutta la vita della chiesa a far almeno apparire che essa non ha avuto mai bisogno di mutare e mutarsi, pur quando dallo sviluppo della vita esteriore è stata costretta, riluttante, a nuovi adattamenti. Ed ancora oggi, anzi oggi più che mai, la chiesa non può smentire questo suo carattere. E così, contro i novatori che tentano distruggere tal carattere, al sillabo di Pio IX si é venuto oggi ad aggiungere quello di Pio X con la conseguente enciclica « Pascendi ».

(47) Reg. — 86.

(48) „ — 87.

(49) „ — 89.

(50) Cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. VII.

(51) Reg. — 92.

(52) A detto priore Innocenzo non avea promesso che di ricevere Filippo in grembo alla chiesa, qualora vi fosse tornato pentito e penitente.

(53) Reg. — 91.

(54) „ — 96.

(55) Reg. — 98. « Nobili viro duci Saxoniae » e ad altri principi. « ... Cum enim Dominus quod *de ipsius Regis promotione disposuerat ab aeterno*, iam inceperit temporaliter explicare; *ac beneplacitum suum certis* ex quadam parte *indiciis revelarit*, cuiusdam fatuitatis est species divinae velle dispositioni resistere ac eius omnipotentiae obviare.

(56) Reg. — 106.

(57) » — 107.

(58) » — 109, 111, 113 ecc.

(59) » 116-127.

(60) Cfr. Cap. I della parte II di questo lavoro.

(61) Reg. — 136.

(62) » — 138.

(63) » — 139.

(64) » — 142.

(65) » — 143.

(66) Nel giorno del suo assassinio Filippo era in festa pel matrimonio di una sua nipote. Le cause furono personali e forse non vi fu traccia alcuna di macchinazione politica. Ottone di Wittelsbach avea rancore con Filippo, perchè questi non solo gli avea prima promessa in isposa e poi negata sua figlia, ma anche parea si permettesse di propalare voci poco benevole sul carattere di Ottone, a cui, dietro informazioni fornite da Filippo, era stata in seguito negata anche la mano di sua figlia dal duca Enrico di Slesia. La fulminea drammaticità dell' assassinio è narrata da uno dei legati del papa (Reg. 152): Ottone, profittando dei rapporti amichevoli che ancora ha con Filippo, entra con alcuni armati nel palazzo in cui egli è; entra solo, dopo averne ottenuto il permesso, nella camera dove Filippo era adagiato su di un letto, e, mentre Filippo si attende da lui un complimento od una facezia, mette fuori la spada e lo uccide.

(67) Reg. - 152.

(68) » 154-159 — In tutte queste lettere Innocenzo fa trapelare il concetto che la soppressione di Filippo sia stata opera provvidenzialmente voluta e disposta dal Cielo. Così p. es., lett. 154: « dissensio.... quae per *divinum judicium* est sublata »; lett. 155: « consentientes *dispositioni divinae quae circa Otnem evidenter elucet*; lett. 156: « cum ergo ipsa necessitas *divino judicio* sit sublata. » ecc.

(69) Reg. — 153.

(70) » — 160.

(71) Per i danni che la Germania ebbe a soffrire da questa lunga guerra cfr. Hurter — *op. cit.* — lib. XII.

(72) Reg. — 169, 178, 181.

(73) " — 179.

(74) " — 187.

(75) " — 188.

(76) " — 189. « Sacramentum fidei ab Ottone exhibitum ».

(77) « Habeas prae oculis, quae facta sunt in antecessore tuo Friderico, qui fidelitatem nolens.... sedi apostolicae servare..., morte fuit repentina in quodam flumine suffocatus » — Potthast — *op. cit.* — 4138.

(78) Hurter — *op. cit.* — lib. XIV.

(79) Potthast — *op. cit.* — 4178.

(80) " " " 4213.

(81) Ep. XV, 20. Le lettere e gli atti raccolti nel « Registrum » arrivano fino all' epoca della partenza di Ottone da Roma. Sono in tutto 194.

(82) Ep. XV, 31, 36, 84, ecc.

(83) " " 122, 138.

(84) " " 189.

PARTE TERZA

Riflessioni ed induzioni

CAPITOLO UNICO

La chiesa e la sovranità dello stato.

§. I. — *Il gregorianesimo ed il politicismo di Innocenzo.* — Se da quanto abbiamo fin qui detto, dovessimo trarre una conclusione strettamente storica e personale, ne potremmo forse fare a meno. Giacchè la tesi particolare sostenutavi, cioè lo sviluppo massimo della ierocrazia gregoriana nel pontificato di Innocenzo III, e quindi la identità di natura e di fondamento, nella pur diversa estensione ed attuazione, del potere voluto da Gregorio e di quello ottenuto da Innocenzo, è tale che risulta da ciascun capitolo. La natura logica della ierocrazia gregoriana trova infatti la sua corrispondenza ideale nella giustificazione che della sua condotta dà Innocenzo. Ma tale conclusione storica e personale, dal nostro punto di vista ideologico, diviene generale e sconfina dai limiti di tempo e di persona per assumere valore di principio. Sotto questo aspetto essa si può connettere strettamente con una più ampia ed elevata quistione, quella della funzione della religione positiva in genere e della

cattolica in ispecie nella umana società, e principalmente della posizione loro di fronte allo stato. Quistione, come vedesi, di alto interesse umano sociale, ed oggi, più che mai, giovenilmente risorgente e vivamente dibattuta. Ed è perciò appunto che noi crediamo di dover trarre esplicitamente e mettere in evidenza l' idea generica risultante dal nostro breve studio. Con ciò certo siamo lontani dal volere in un modo qualsiasi atteggiarci a solutori sic et simpliciter di tal accennata quistione filosofico-sociale; chè vogliamo sol mostrare sommariamente, quali ammaestramenti, riguardo ad essa, ci vengano, e quali elementi per la sua soluzione si possano trarre dal trattato argomento, attraverso induzioni storicamente e logicamente legittime. Ciò abbiamo bisogno di dichiarare esplicitamente, perchè, in buona od in mala fede, non ci si affibbi la taccia di aver voluto, a cuor leggiero, dar la soluzione di un problema complesso e delicato, senza considerare e quindi forse neppur conoscerne i diversi aspetti, e senza risalire, come si dovrebbe, ai presupposti logici e storici, psicologici ed etici, gnoseologici e metafisici, dai quali tutti soltanto può logicamente dedursene la soluzione. Accusa da aspettarsi oggi, in tempi in cui una certa rinascenza di idealismo filosofico ed un connessovi risveglio di religiosità, nella sfera, dirò, intellettuale, (risveglio pel quale si tende ad adattare, trasformandola, l' antica forma di religione dei nostri padri alle esigenze scientifiche e sociali dei tempi nuovi) fan da molti ritenere che non sia all' altezza di questi chi crede ancora che nella perenne evoluzione sociale umana la religione debba andar sempre più perdendo ogni funzione positiva sociale, per ridursi, se mai, ad una pura forma di intellettualità e sentimentalità individuale, e, così trasformata, cedere il posto ad una metafisica dell' avvenire (1), od assumerne il valore.

Ciò premesso, torniamo in argomento. Se noi, dopo l' analitica esposizione fattane, diamo uno sguardo sintetico al dictatus papae da una parte, al pontificato di Innocenzo dall' altra; abbiamo una conferma complessiva che quest' ultimo

non è che l'attuazione pratica, e, in qualche parte, lo sviluppo logico dei principi affermati nel primo. La chiesa romana è la sola fondata da Dio; perciò il solo pontefice di Roma può dirsi universale, ed i suoi legati hanno la preminenza nei concili; egli solo perciò può deporre e trasferire vescovi, ecc. Così pensa e dice Gregorio, e tende a dare a tutta la chiesa quella unità organica, che le permetterà di tener soggetta la società, e ad assicurare la funzione di capo alla chiesa romana; ed Innocenzo riesce nel suo pontificato ad accentrare e subordinare alla curia romana tutti gli affari della chiesa. E diminuisce la potenza dei vescovi di fronte ai popoli a tutto vantaggio del papato, e li punisce e li premia e li difende; ed estende il campo del dominio ecclesiastico di Roma, riallacciandole anche una parte che già da gran tempo viveva ribelle di vita propria.

Il pontefice è santo, la chiesa di Roma non erra, pensa Gregorio; ed Innocenzo sanziona la santità e l'infallibilità con la distruzione dell'errore in persona dei sostenitori di esso.

Custode e vindice sovrano, incontrollabile e sommo, della moralità nel mondo è il pontefice, sostiene Gregorio; ed Innocenzo fa della curia di Roma un supremo tribunale della vita morale dei popoli e specialmente dei principi; ed emana sentenze e minaccia ed emette castighi contro i trasgressori della legge ed i noncuranti delle sue sentenze.

Al papa devesi dai re baciare il piede, il papa può scomunicare e deporre re ed imperatori, e strappar loro dal capo la corona, sciogliendo i sudditi da ogni giuramento di fedeltà loro prestato. Ciò risolutamente afferma e tenta di attuare Gregorio; ma muore perciò esule e sconfitto a Salerno. Ciò afferma ed ottiene Innocenzo; e l'ossequioso bacio di piedi egli riceve da imperatori e da re, e depone imperatori e re, e pon, contro loro, altri, che egli stesso alle volte designa. Il trionfo gli costa, è vero, lunghe attese, o prudenti transazioni, ed opportuni ripieghi; ma in ogni modo egli pur trionfa e la ierocrazia papale trionfa.

Perciò non ci pare che Innocenzo abbia deviato od al-

terato il proposito di Gregorio. « Sembra impossibile, dice il Labanca (2), in Innocenzo tanta energia spiegata in tanti modi, senza venir meno! Sembra ancora impossibile che il papato, sotto di lui, sia pervenuto a sì incredibile onnipotenza ed onniscienza! Pure è necessità confessare che Innocenzo III fece del papato una monarchia universale, o, come scrive il Giannone (Istoria civile del Regno di Napoli - lib. II, cap. VIII. Nap. 1830), un alto e sublime Stato: *ma egli che stimò compiere l' opera iniziata da Leone I, da Gregorio I, e da Gregorio VII, senza dubbio la deviò, o, per lo meno, l' alterò*. L'intento dei suoi grandi predecessori era stato principalmente religioso. Innocenzo, papa *eccessivamente* politico, elevò la politica a piedestallo della religione. In tal guisa finì di non servire alla religione, ma di servirsi della religione a intento politico. Con lui e per lui il papato raggiunse il massimo dominio temporale in Europa, ma con grave svantaggio della religione cristiana. » D'accordo, dunque, nel fatto che Innocenzo abbia fatto pervenire il papato alla massima onnipotenza ed onniscienza; d' accordo, che egli abbia fatto del papato un alto e sublime stato, una monarchia universale. Ma, quanto al resto, egli, Innocenzo, non soltanto stimò di compiere l' opera di Gregorio VII, ma in effetti la compiè, a quel modo ed in quella misura che gli venivano consentiti dalla logica gregoriana da una parte, dalla vita sociale dall' altra. Perciò quindi non fu egli un papa « eccessivamente politico »; ma politico tanto ed in tal modo, quanto e come il desiderato trionfo del gregorianesimo richiedeva che fosse.

Come infatti la ierocrazia gregoriana non è che il coronamento logico necessario della interpretazione cattolica del cristianesimo, così la condotta di Innocenzo non è che la risultante logica necessaria delle premesse gregoriane, nel campo dell' azione. Il falso apprezzamento del Labanca io credo dipenda dalla inadeguata concezione che egli ha del gregorianesimo, e che noi abbiam già cercato di confutare e di integrare. Fare partitamente la dimostrazione della con-

nessione logica della condotta di Innocenzo con la dottrina di Gregorio sarebbe rifare il lavoro stesso che abbiamo già fatto. Nè, è chiaro, abbiamo inteso affermare tassativamente che il contenuto di idee, presupposto dalla condotta pontificia di Innocenzo, sia precisamente ed esplicitamente quello della dottrina gregoriana senz' altro; ma che i principî di Innocenzo, se anche possono sembrare nuovi, sono impliciti in quelli gregoriani, come conseguenza in proposizione da cui vien tratta, e sono evidentemente ispirati dallo stesso concetto fondamentale.

Così l' eccessivo politicismo è un' accusa che non si può giustamente rivolgere ad Innocenzo. Ritroviamo bensì nel suo pontificato un maggiore sviluppo, che non nel pontificato di Gregorio, della parte più propriamente politica; ma detto sviluppo è il necessario effetto del maggiore incremento del potere religioso nel senso teocratico datogli da Gregorio VII. Allo stesso modo noi troviamo certo nel pontificato di Gregorio VII una molto più spiccata tendenza ierocratica che non in quello, mettiamo, di Leone I, o di Gregorio I, o di Niccolò I; ma questa più spiccata tendenza ierocratica è l' effetto necessario dell' interpretazione cattolica del cristianesimo. Perciò non deve dirsi eccessivo il politicismo di Innocenzo, come non deve dirsi eccessiva la ierocrazia di Gregorio. Il politicismo dell' uno e la ierocrazia dell' altro non sono il portato esclusivo della concezione intellettuale e della vigoria personale di ciascuno di essi. Tal concezione e tal vigoria si son manifestate, e se ne potrebbero ricercare i modi ed i limiti, nel metodo seguito nel perseguire lo scopo, nell' avvedutezza maggiore o minore, nella strada percorsa e sovrattutto nel coraggio o nell' audacia con cui si son sapute affermare le conseguenze dei riconosciuti principî; ma non potevano creare la caratteristica fondamentale della dottrina dell' uno, dell' azione dell' altro. E si conferma così una legge della storia umana. L' individuo è anch' esso fattore di progresso e di vita della umana società; ma in quanto la forza del suo pensiero o la vigoria adamantina della

sua volontà o del suo carattere gli danno i mezzi per mettere in evidenza od attuare principî, di cui il lavorìo ideale o la pratica precedente aveano preparato l'avvento. In ciò la forza ed il potere dell'individuo; egli vede ciò che già si presenta sul lontano orizzonte e che altri non vedono o vedono male, e vi getta su uno sprazzo di luce viva che richiami lo sguardo di tutti. Naturalmente maggiore lunghezza e chiarezza di visione egli ha, e maggiori effetti di vita e di moto può indurre nell'organismo sociale.

§. II. — *Dal cristianesimo alla ierocrazia.* — La necessità, per Gregorio da una parte, di affermare un sistema sociale teocratico, pur partendo da motivi etici e religiosi, per Innocenzo dall'altra, di attuare quel sistema con un indirizzo politico, è spiegata da una unica ed identica ragione, come gli stessi ed identici sono i principî operanti nel pensiero dell'uno e nell'azione dell'altro. I principî son quelli da cui noi già sin dall'inizio abbiamo cercato di trarre logicamente tutto il gregorianesimo: la concezione religiosa oltremondana della vita ed i versetti biblici relativi a Pietro fondatore della chiesa e depositario, in terra, del potere divino, e quindi delle chiavi del Regno dei Cieli. E come nell'evanvangelo biblico, a ragione od a torto, realmente voluti e detti ed insegnati o non da Cristo, sono i principî, che, sviluppati, doveano diventare il sistema ierocratico del papato; così nel rapporto che il vangelo stesso ha con l'uomo e con la vita sociale, devesi ritrovare la ragione logica precipua del massimo secolarizzarsi della autorità religiosa proprio nel periodo del massimo dominio della religione stessa. Mi spiego:

La concezione cristiana della vita, in quanto tende all'assoluto dominio dello spirito a discapito ed in antagonismo del corpo, in quanto toglie ogni valore alla vita terrena per sè medesima, in quanto santifica il dolore e lo propone come degno scopo della vita, è evidentemente in aperto contrasto col fatto stesso della vita, preso nella sua concreta realtà terrena, e considerato nelle sue leggi fondamentali, indispen-

sabili per la sua stessa esistenza. Perciò forse non a torto quel grande e sventurato intelletto che fu il Nietzsche, pensava che, « se il cristianesimo imperasse in tutta la sua forza, senza che alcuna resistenza gli contrastasse, produrrebbe in breve la fine del genere umano: esso toglie agli uomini la salute, il godimento, la fiducia in sè, i propositi per l'avvenire nel mondo (e quindi anche l' attività). Questa conseguenza è ammessa da alcuni padri della chiesa, solo essi non vedono in ciò nè un rimprovero, nè una obiezione (3). » E non sarebbe certo difficile venir citando dagli stessi evangeli sinottici, che forse più genuinamente ci tramandano il pensiero di Gesù, dei passi che portano ad una completa negazione della vita, e ad una piena inversione della stessa vita affettiva umana.

Or questo contrasto appunto, come ci spiega il perchè dello sviluppo cattolico del cristianesimo, così ci spiega e ci giustifica il carattere mondano del culminare ierocratico della stessa potenza cattolica. A mio avviso, proprio nell'affermazione del disprezzo del mondo si pongon le basi della sottomissione di esso, della sua conquista. La conquista del mondo è virtualmente da Gesù bandita ed imposta, proprio quando egli afferma che il suo regno non è di questo mondo. Ed egli si pone potenzialmente al di sopra di Cesare e lo umilia e lo fa servo, proprio quando con un certo dispregio dice che si dia a Cesare ciò che è di Cesare (4). E proprio quando afferma che chi vorrà esser primo, dovrà essere non il dominatore ma il servo di tutti (5), Cristo pone la condizione, prima per cui il servo di tutti divenga il sommo dei re; come egli stesso, Gesù, che era venuto al mondo non per essere servito ma per servire (6), divenne in breve, dopo la sua morte, il Signore della umanità occidentale.

Or io credo che stia appunto in questo contrasto della concezione cristiana della vita — incapace di tradursi effettivamente e da sè sola in fatto, senza sparir dalla terra — col fatto concreto della vita istessa, la ragion logica precipua dell'avere il cristianesimo assunta, nel suo sviluppo, la forma

cattolica, con la quale gli è stato possibile conquistare il mondo. Se noi infatti diamo uno sguardo sintetico all' organismo dottrinario e sociale cattolico, sia nel periodo di sua formazione, sia in quello di piena affermazione della propria matura e robusta vitalità, noi lo vediamo ubbidire continuamente ad una legge di trasformazione umana e terrena della concezione cristiana della vita; concezione che, sia fondamentalmente ascetica o mistica o apocalittica, in tutti i modi trascende la terra e la vita terrena. Per usare una imagine plastica di ciò che parmi sia nelle sue linee generalissime l' organismo cattolico, a me pare esso sia il vitale rampollo di due esseri gravitanti l' un verso l' altro in un amplesso di lotta e di vita, di reciproca fecondazione ed uccisione, amplesso dai letali contorcimenti creatori di vita, dai quali viene a poco a poco sviluppandosi, con la sostanza stessa delle dissolventisi forme generatrici, il giovane figlio del Cielo e della Terra, della Eternità e del Tempo, del Dio spirito e dell' Uomo carne. Il cattolicesimo infatti, ad uscir di metafora, ha cercato di togliere o almeno di attenuare il contrasto, coordinando, anche nella concezione religiosa della vita, lo spirito al corpo, la vita oltremondana a quella mondana, il regno di Dio a quello dell' uomo. E la connessione gli era imposta dal fatto stesso della vita così individuale che sociale; la dottrina di Cristo poi imponeva che tal connessione fosse di assoluta subordinazione del corpo allo spirito. Sarebbe stata possibile alla dottrina bandita dall'atteso Messia giudaico la conquista del mondo senza la detta operata connessione? Certo rispondere sul quel che sarebbero stati gli avvenimenti umani, se le condizioni storiche non fossero state quali in realtà furono, è un mezzo astrologare; ma pur in tal caso si può, senza troppa audacia, rispondere che certo le sarebbe stato difficile, e si sarebbe forse esaurita nell' eremo e nell' ascesi, perchè la vita sociale in genere, sia collettiva che individuale, le sarebbe sfuggita nella sua concreta realtà. Il cattolicesimo, in breve, ha rivestita la dottrina di Cristo di quel corpo mondano che le mancava e di cui abbisognava per poter vivere, vincere e prosperare sulla terra.

Si intende che un tal corpo ha cercato di far sviluppare nel suo organismo quello spirito che rivestiva; ma questo adattamento non poteva togliere che esso corpo fatalmente seguisse le leggi del proprio sviluppo, e che esso quindi fosse cosa del mondo terreno, pure essendo fatto per il regno celeste. Questo eccessivo, anzi assoluto dominio dello spirito, che è la caratteristica fondamentale del cristianesimo, dipende, io penso, dalla credenza apocalittica che certo Gesù non poteva non avere e non dare alla sua predicazione del regno di Dio (7). Così il contrasto tra la dottrina di Cristo e la vita umana concepita non soltanto quale era al suo tempo, ma quale in qualsiasi tempo può o deve essere, era in certo modo da Cristo stesso voluto, in quanto appunto detta vita umana sarebbe dovuta fra breve scomparire nella sua forma terrena con l' avvento del regno di Dio. E questa stessa credenza apocalittica ci spiega quella inversione di valori (8), che Cristo, col suo insegnamento e con la pratica della sua vita, cercava di infondere nell' animo dei suoi seguaci. Quando l' attesa soluzione apocalittica non venne (9), era naturale che, da una parte, la dottrina cercasse di prende corpo per entrare nella vita, e questa dall' altra, assoggettandosi a quella, cercasse di prender la forma, cui essa richiedeva. E sarebbe certo studio interessante, proficuo e bello quello di ricercare, come, nei primi secoli di fanciullezza ed anche in quelli della giovinezza del cristianesimo, questa concezione ascetica ed apocalittica della vita sia venuta mano mano smussandosi delle sue angolosità trascendenti, per prendere un concreto corpo sociale. Potrebbesi così vedere, come quella legge unica di adattamento, che noi qui siamo costretti ad accennare solo nelle sue linee generalissime, si sia venuta attuando nei singoli casi della vita, e quindi nei diversi aspetti, da questa richiamati, della dottrina; mentre dall'altro lato venivasi man mano spegnendo o trasformando, per l'assenza di un reale riscontro nella vita, l'aspetto rigidamente apocalittico, che era forse stato il più efficace stimolo delle prime comunità e della prima azione e diffusione cristiana (10).

Tal contradizione fondamentale adunque tra la concezione cristiana e quella risultante dalla realtà della vita, contradizione che, posta in seno all'intimo organismo cristiano, fè sì che questo si lasciasse determinare e sviluppare in senso cattolico, — fu anche quella che allo stesso organismo cattolico già costituito permise ed impose di prendere una forma ierocratica e decisamente politica. Se paragoniamo l'istituzione cristiano - cattolica, invece che ad un organismo vivente, ad un meccanismo; la contradizione, di cui sopra, può rassomigliarsi ad una molla d'acciaio sempre tesa e pronta a mettere in moto, in un determinato senso, un ingranaggio, quando questo per una ragione qualsiasi venga toccato. Così quel contrasto che dette vita cattolica al cristianesimo, rimase poi sempre la ragione fondamentale della forma di moto in ogni periodo del suo sviluppo.

Ed in esso in fondo, come risulta dalla prima parte del nostro lavoro, trovasi la ragion logica, per cui la riforma ecclesiastico - morale, vagheggiata, in conformità dei bisogni del tempo, da Gregorio, dovea, nella elaborazione che subì nel pensiero e nella condotta di Gregorio, trasformarsi in uno sviluppo dell'organismo sociale - religioso, cattolico. Questo stesso contrasto ci spiega, perchè anche i motivi ecclesiastici, prossimi o remoti, diretti od indiretti, dell'intervento di Innocenzo nella vita sociale abbiano assunta forma politica; ci spiega, perchè lo sviluppo massimo del potere spirituale religioso si sia affermato con la conquista e la sottomissione intera della vita, in modo che spesso l'affermazione o la difesa di questo dominio abbia fatto obliterare quegli stessi interessi religiosi, in nome dei quali esso era stato ottenuto. Poteva, infatti, Innocenzo, nel turbinare della vita politica facente capo a Roma, ricordarsi degli insegnamenti fondamentali del biondo Nazzareno, dai quali la chiesa era partita nella sua marcia trionfale; insegnamenti che gli avrebbero detto che il regno di Dio non è di questo mondo, che nel regno del Signore chi vorrà eccellere dovrà essere non il dominatore ma il servo di tutti, che non si deve sottrarre a Cesare

ciò che è di Cesare, e così via? No, egli non poteva ricordarsene se non nel senso ristretto che gli era indicato dallo sviluppo cattolico dello stesso cristianesimo; appunto perchè, mentre si ricordava e dovea ricordarsi del fondamentale insegnamento cristiano che la vita e la salvezza dello spirito son da preporsi a qualunque altro scopo nella vita (11), dovea tener pur fisso in mente che egli era il responsabile presso Dio che l' umanità non deviasse e tutta fosse soggetta al dominio dello spirito, e tutta fosse invasa dallo spirito vivificatore di Cristo. E per ottenere ciò bisognava dominare la vita, e la si domina assoggettandola, e non la si assoggetta se non qual è, intera, nella sua concreta realtà terrena. Perchè Innocenzo avesse potuto nel tempo stesso soddisfare ad entrambe queste esigenze, di essere cioè da una parte il vero ed effettivo dominatore spirituale della vita, e di lasciar dall'altra indisturbato il dominio di Cesare, sarebbesi dovuto poter operare nel mondo umano una divisione netta, un taglio reciso tra lo spirito e la carne, tra l' anima e il corpo. Solo se, per una inconcepibile ipotesi, si fosse riusciti ad operare tale divisione nell' essere umano, si sarebbe potuto pretendere dal papa, al sommo del potere, di essere il puro dominatore dello spirito, il rappresentante terreno del regno di Dio. Ma fintanto che tale divisione non soltanto non era, come non è, possibile, ma anche non era, come non è, neppure concepibile; la dottrina religiosa del cattolicesimo dovea fatalmente condurre alla dottrina sociale della ierocrazia, ed Innocenzo, come il sintetico rappresentante del massimo sforzo di essa nella voluta conquista della vita, non poteva essere il placido affermatore della vita dell' oltetomba e l' ascetico dispregiatore della vita mondana, ma l' uomo politico scaltro ed attivo, il monarca tenace e combattivo. Se tale non fosse stato, egli non sarebbe stato il grande Innocenzo, il rappresentante della massima potenza del papato. E se pur egli avesse potuto, ipotesi storicamente assurda, tornare alle pure fonti evangeliche del cristianesimo, egli si sarebbe dovuto inevitabilmente dibattere nella contradizione fondamentale tra il cristianesi-

mo e la vita, contradizione riflettentesi alle volte pure nei principî stessi della tramandataci dottrina di Cristo.

Parmi riescasi così a spiegare logicamente il paradosso storico, che, cioè, una religione predicata in nome dei diritti dello spirito e ad assoluto discapito e dileggio di ciò che è corpo, mondo e vita terrena, ed in tal senso anche accettata, interpretata e sviluppata, viene poi, attraverso il suo sviluppo stesso, ad affermarsi dominatrice della intera vita terrena, a porsi arbitra suprema dei diritti stessi del corpo (12).

§. III. — *Lo stato e lo sviluppo ierocratico del cristianesimo.* — Tratti così dalla spiegazione e giustificazione della condotta di Innocenzo, noi abbiamo visto sommariamente qual fu il motivo intimo determinante della forma cattolica presa dal cristianesimo nel suo sviluppo. Or l'azione ierocratica, risultante da questo motivo, bisogna che noi consideriamo sotto altro aspetto.

Certo la vita sociale, nella sua concreta realtà terrena, ha la sua espressione massima nello stato. Questo infatti, nelle sue linee generalissime e fondamentali, mentre è la sintesi di tutte le vite individuali, è anche il sostrato di ognuna di esse: è quindi l'infimo ed il sommo, il principio e la fine, l'uno ed il tutto della vita sociale degli individui. E però il cristianesimo, quando, pur rinnegando la vita terrena, ingaggiò con questa la lotta di conquista per la voluta trasformazione, ma per ciò stesso non potè non incominciare ad assumerne le forme, avea impliciti nel suo seno, come la negazione, così anche il bisogno di conquista e trasformazione dello stato, da ottenersi, come per tutta la vita, assumendone le forme. — La negazione teorica dello stato, seguita però nella pratica dal bisogno di assimilazione di esso, era la conseguenza legittima della negazione spiritualistica della vita terrena, seguita però, sin nella prima realtà, dallo stesso bisogno di assimilazione di essa vita terrena; e quindi la prima negazione ed il primo bisogno sono implicitamente racchiusi nei secondi, come un qualsiasi organismo nel germe

da cui si sviluppa. Perciò il cristianesimo nascente giace in culla messa fuori dello stato: nè dal fanciullo nascente, il cui corpo semi-etereo, fatto quasi esclusivamente della dottrina spiritualistica ed apocalittica di Cristo, non avea ancora assunto fattezze plastiche terrene, si sentiva ancora il bisogno di venire a lotta di conquista con lo stato. Bisognava prima che il suo corpo fosse divenuto terreno; ed allora si era appena, se pure, iniziata tal crisi di vitale trasformazione. Ma lo stato da parte sua dovea pur sentire il pericolo latente in questa dottrina fatta di rinunzie e fin della suprema delle rinunzie, quella della vita; e con questa, pur indistinta, coscienza di pericolo dovea quindi reagire contro tal dottrina dissolvente. Così questa opposizione fondamentale ci spiega genericamente, perchè lo stato romano, che si era mostrato, fino all'apparire ed all'affermarsi del cristianesimò, tollerantissimo di tutti i culti, si fosse poi rivolto contro di questo con tanta acredine. Che anzi, fino a che tal coscienza fu indistinta e vaga, la persecuzione non fu sistematica e profonda. Ma tale poi divenne, quando l'impero cominciò ad avere una coscienza più concreta di tale antitesi, nel timore di una piena dissoluzione, da cui vedeasi minacciato per parte dei cristiani, che « cominciarono ad abbandonare le curie per non essere obbligati ai sacrifici religiosi, a predicare la diserzione dall'esercito e dalle pubbliche cariche, ad affettare verso i poteri pubblici un'incuria ed un disprezzo, che lo stato non avrebbe potuto sopportare, senza esporre ad un vero pericolo l'avvenire della società civile (13) ». Perciò lo stato ingaggiò la lotta di soppressione contro il cristianesimo. E la lotta fu quale i tempi la permisero e la vollero. Ma il nascente fanciullo, fatto e plasmato ancora di idea, e che non chiedeva neppure di vivere in terra al tiranno che lo smembrava, non si dissanguò per i mille rivoli di sangue che sgorgarono dal suo corpo di gigante fanciullo: la sua testa ed il suo cuore erano idea, e questa, si sa, mentre non si ferisce di ferro, vien dal sangue suo sparso dal ferro, alimentata ed aggrandita. E l'idea uma-

namente grande e vera c' era pure in fondo a quell' organismo spiritualistico ed apocalittico: c' era in quello spirito di uguaglianza umana, che era il necessario presupposto della dottrina. Non dobbiamo qui noi ricercare a che precisamente l' organismo cristiano dovette quella sua prima tenace forza di resistenza, nè analizzare quindi qual era il sentimento che traeva ridenti a morte crudele migliaia di vittime; certo l'idea, in nome della quale esse s'immolavano, trionfò, e lo stato dovette cessare dal perseguitare quest'organismo. Questo però, pur anelando al cielo e non degnandosi di guardar la terra se non per schernirla e spingerla in alto, nel regno dello spirito, nel « regno di Dio »; non potè non accettare il posto che dallo stato, nella persona del grande Costantino, venivagli offerto tra le terrene istituzioni. Era una condizione necessaria di vita sulla terra, ed io credo che, come gli organismi, così le istituzioni hanno, per istinto, un potere discriminativo delle condizioni favorevoli o non alla propria vita (14).

Non per questo però il giovane organismo doveasi subito rivolgere alla conquista dello stato: il suo regno non era di questo mondo. Ma dovea pur mirare all' attuazione del regno di Dio mediante il proprio sviluppo. Per questo appunto, come vedemmo, bisognava che esso avesse incorporato in sè medesimo tutta l' umanità vivente, tutta la vita terrena, che il suo organismo si fosse vestito anch' esso della forma della vita da conquistare, che in breve esso si fosse anzitutto affermato e sviluppato come istituzione umana sociale e giuridica, proponentesi la trasformazione e perciò il dominio della vita. Quindi nella iniziale forma di vita mondana, che il cristianesimo vien assumendo, il fine, cui esso perverrà quando sarà arrivato al massimo sviluppo della sua forma logica e concreta, non può essere che implicito e latente. La lotta contro lo stato e la conquista di esso deve essere l' ultimo periodo di sviluppo di quest' organismo in formazione e trasformazione. È questa infatti l' assimilazione massima, ch' esso può fare: la vita sociale vien così, fin

nella sua somma espressione, nella sua più comprensiva manifestazione, conquistata e fusa nel proprio essere dalla organizzazione religiosa. Quando lo stato viene anch'esso, sacrificando la propria autonomia, pur senza confondersi con la chiesa in senso ristretto, a prender posto in quest' immenso organismo, allora soltanto questo può dirsi sovrano, allora soltanto può dire di aver sottomessa la vita terrena. Ma ha con ciò anche fondato il regno di Dio nel senso morale in cui soltanto era possibile fondarlo (15), ha cioè conseguito, sotto quell'aspetto che solo era possibile attuar sulla terra, lo scopo che, nell'iniziar questa marcia di sottomissione, si era proposto? Ma, in breve, ha, oltrechè sottomessa, anche trasformata la vita? I secoli di barbarie, di ferro e di brutale immoralità, che riempiono tutto l'evo medio, ci dànno aperta risposta, e ci ricordano ancora una volta che il grado di moralità non è relativo a quello di religiosità, come per gli individui e per i popoli, così per le grandi epoche storiche che segnano il cammino umano (16). Ciò peraltro ora non importa a noi, intenti, come siamo, a dimostrare l'unità logica e conseguente del ritmo cattolico nello sviluppo del cristianesimo.

Così infatti, tornando in argomento, l' organismo cattolico, proprio quando raggiungeva il suo più alto sviluppo logico, conseguiva altresì la sua massima potenza; e reciprocamente, quando era al culmine della sua potenza, toccava il più alto grado del suo sviluppo logico. A quel punto il cristianesimo avea fatto il suo più grande sforzo per la conquista integrale della vita; il cattolicesimo avea raggiunto la forma più completa di sviluppo. Le premesse antagonistiche dello spiritualistico regno di Dio e della concreta vita reale avevano finalmente raggiunto l' ultimo compromesso, al di là del quale non ne erano possibili altri. Il cattolicesimo, che, da una parte, raggiunto il massimo della sua potenza sociale, non avea potuto trarre da questa il bene sommo che da esso attendeva l' umanità; avea dall'altra, nel suo organismo sociale già pienamente compiuto e sviluppato, necessariamente perduta quella plasticità di forma, che, propria

degli organismi giovani, permette nuovi adattamenti e quindi nuovo sviluppo di vita. Bisognava quindi che esso si fosse contentato di vivere la propria virilità, cercando di conservare quel dominio già conquistato, ma che necessariamente avea già cominciato a sfuggirgli. Il papato quindi, una volta raggiunto, in nome del cattolicesimo, quell' apogeo di gloria e di riconosciuta potenza, non poteva conservarlo oltre, od altra volta raggiungerlo. Son vette che, una volta conquistate, mostrano all' umanità, qual vento infido su esse domini e di sopra a sè medesime mostrano altre vette, altri picchi più alti da raggiungere. E il carro dell' umanità s'avanza fidente verso di questi, mentre l' antico duce, conquistatore della vetta già raggiunta, esaurisce le sue forze e sè medesimo consuma e strugge nell' ostacolare tal marcia. È questa, legge fatale della vita, la legge dell' umano progredire ostacolato e frenato e alle volte fermato da tenace spirito di conservazione. Perciò appunto Bonifacio VIII non potè essere, mentre ben altro voleva, se non « una caricatura di Gregorio VII ed un imitatore inopportuno ed importuno di Innocenzo III » come dice il Labanca (17). Un solo Innocenzo III era forse di già troppo; difatti sotto il fastigio del papato di Innocenzo abbiam visto come cominciassero già a farsi manifesti i sintomi di dissoluzione. Non c' è quindi a meravigliarsi, se dopo Bonifacio VIII sia venuta la prostituzione papale di Avignone. Lo stato cominciava la sua opera di rivendicazione e di rigenerazione. Ma non rinnegava teoricamente i principî affermati dai papi, bensì si contentava di tener serva la chiesa, asservendone e corrompendone il capo.

Innocenzo III adunque segna il punto più alto nella linea ascendente della vita del cristianesimo. E questa, nella forma assunta di chiesa cattolica, si può dire un continuo sviluppo logico del cristianesimo stesso, sviluppo logico che questo consegue attraverso un non meno continuo superare ed obliterare sè medesimo, ed un progressivo allontanamento dalla sua forma teorica primitiva. Ond' è, che nei suoi rap-

porti con la vita sociale l' organismo cristiano ha preso tre diversi aspetti, passando successivamente dall' uno all' altro, per gradi e attraverso le vicende storiche che ne permettevano o ne ostacolavano l' attuazione. Da principio non solo non assunse di fronte alla intera vita sociale alcun potere spirituale nè temporale, ma non permise neppure che alcuno in grembo a sè medesimo prendesse un potere spirituale. È il tempo, diremo, del comunismo cristiano; il cristianesimo non ha ancora assunta una vera e propria organizzazione sociale, non si è quindi ancora formata una vera e propria chiesa, un vero e proprio sacerdozio; non può perciò parlarsi di un vero potere spirituale. Questo è ancora cosa tutta interiore, ed esso esiste quindi, tutt' intero, nell' animo di ciascun fedele, che dalla viva fede nella parola di Cristo attinge per sè medesimo il potere e la capacità di determinarsi a vivere cristianamente. Ma, come l' organismo ecclesiastico comincia a formarsi, e comincia quindi non solo a differenziarsi in sè medesimo, ma anche a prendere una determinata posizione di fronte alla vita sociale; esso non può non chiedere per sè il potere spirituale, il potere cioè di dare norma allo spirito per il conseguimento dello scopo supremo: la conquista individuale e l' attuazione collettiva del regno di Dio. É in questo periodo anzi, che si afferma l' elemento nuovo bandito dal Vangelo, la separazione e l' indipendenza del potere spirituale dagli altri poteri dello stato. Tale separazione ed indipendenza certo non era facile conquistare, data la posizione subordinata che la funzione religiosa dapprima avea nello stato pagano; ma la chiesa, specialmente occidentale, riuscì in certo modo ad attuare col fatto tale indipendenza, molto prima che non l' avesse conseguita per riconosciuto diritto (18). E la difficoltà maggiore stava, più che nella parte teorica e dommatica, nella parte personale umana di questo potere. Comunque, una volta affermata e conseguita l' indipendenza del potere spirituale, questo dovea a sua volta chiedere per sè quella preminenza che prima il potere temporale dello stato godeva. Era questo il terzo

aspetto che l' organismo ecclesiastico cristiano dovea prendere di fronte alla vita ed ai poteri sociali. E dimostrammo già come questa necessità di subordinazione, anzichè rinnegare la proclamata distinzione del potere e della coscienza religiosa dal potere e dalla coscienza politica, prendeva appunto le mosse da essa.

Così il cristianesimo, mentre prima non vuole che un regno di Dio, un regno puro dello spirito che prescinda da ogni costituito potere spirituale sulla terra; costituisce poi ed afferma un potere spirituale. Questo, a sua volta, non solo si diversifica da quello civile e politico dello stato, e si dichiara indipendente da questo sotto ogni riguardo; ma poscia si afferma anche non solo indipendente ma supremo, non solo non subordinato ad alcun altro ma subordinante tutti gli altri. In fondo il cristianesimo avrebbe così assolto il suo compito, avrebbe raggiunto il regno dello spirito: ma il guaio si è che il preteso regno dello spirito non ha saputo e non ha potuto far altro che vestirsi delle forme più mondane del regno del corpo. Il regno dello spirito era conseguito, ma in niun modo era attuato o raggiunto il regno di Dio; lo spirito avea conquistato un regno, ma questo non era che quello del corpo. Così quella inversione di valori affermata e bandita dal Vangelo, la quale rinnegava la vita nel volerla rinnovellata, veniva, attraverso il suo sviluppo stesso, ad essere a sua volta invertita. E dimostrava così la impossibilità della sua attuazione.

« Quando Gregorio VII iniziò la grande lotta contro l' impero, un prelato italiano lo incitava con queste parole: « Impugna la spada del primo Apostolo, la fiammeggiante spada di Pietro; fiacca l' orgoglio e la prepotenza dei barbari, assoggettali per sempre all' antico giogo! Vedi quanta è la potenza dei tuoi anatemi! quello che Mario e Cesare non ottennero se non facendo scorrer fiumi di sangue, tu l' ottieni con una parola. Roma, per te restituita all' antica gloria, ti attesta la sua gratitudine; le corone che essa ti offre, le hai meritate meglio che il vittorioso Scipione ». A

chi sono rivolte queste parole ad un vescovo o ad un Cesare? Secondo me, ad un Cesare, o meglio ad un Cesare sacerdote ». Così l' Harnack (19); ed io aggiungo ad un sacerdote divenuto Cesare e che tale doveva divenire, sempre che l' istituzione che esso incarnava e rappresentava, fosse, nella lotta con quelle antagonistiche, riuscita a svolgere sè medesima nella vita sociale. Si ha un bel gridàre contro il cattolicesimo; ma questo fu quale dovea essere, date le premesse da cui proveniva; chè colpa od ambizioni di uomini non avrebbero potuto portare alla costruzione di tale edifizio. Quasi sempre coloro che più intenso contributo di lavoro han recato alla sua elevazione, sono stati appunto quelli che più erano infiammati da zelo religioso. Ed è spiegabile: erano, diremo, i geni della istituzione, che manifestava per mezzo di loro la propria natura, e da essi chiedeva la propria affermazione. Sono perciò calunniatori, non colpevoli, del cattolicesimo coloro che, appunto perchè levano al cielo il cristianesimo nella sua forma primitiva e genuina, scherniscono e condannano il cattolicesimo, e specialmente il papato, quasi fosse soltanto il risultato di un sommarsi continuo ed incessante di malvage intenzioni e di piccole ambizioni. « Il papato, dice il Labanca (20), ha avuto questo sviluppo storico: dal sec. I al IV fu religioso; dal IV all' VIII fu religioso-politico; dall' VIII all' ultimo quarto del sec. XIX è stato religioso-politico-regio. Per me non è dubbio che il papato *doveva rimanere religioso*; ma nella storia, come bene osserva Tacito, non sempre avviene ciò che deve essere ». E più innanzi, parlando del probabile avvenire del papato, soggiunge (21): « La religione cristiana non è stata mai una religione politica. Gesù che la fondò, non volle sapere di politica... » Ora invece noi crediamo che nella storia non soltanto avviene ciò che deve avvenire, ma il fatto stesso che una qualche cosa è avvenuta, ci dice che essa dovea avvenire. E ciò abbiam cercato di dimostrare per il papato politico, di cui abbiam visto l'intima e necessaria connessione col papato religioso (22). Nè abbiamo bisogno di ripetere an-

ra una volta, come il fatto che Gesù non abbia voluto sapere di politica, non toglie la necessità intrinseca, riposta nella sua dottrina, di assumere rapporti e poteri politici, quando essa cerca di attuarsi nella vita e diviene quindi una istituzione. Vedemmo già come la dottrina apostolica di Cristo dovesse diventare la chiesa cattolica, subordinante, col suo capo, lo stesso potere politico.

§. IV. — *Il valore dello stato prima e dopo la ierocrazia papale.* — Sicchè voi ritenete adunque, ci si può domandare ed obbiettare, che il cristianesimo, una volta iniziata la sua vita terrena non poteva non arrivare alla ierocrazia, perchè questa era insita nei principî stessi di quell'organismo sociale che il cristianesimo, per vivere non solo come dottrina ma anche come fatto, dovea assumere. E vi par proprio vero che la storia sempre verifichi ed attui, nelle loro conseguenze, i principî insiti ad un dato sistema sociale, ecc..? Ma non sarebbe forse bastato che uno dei dati politico - sociali, coi quali il cattolicesimo ha dovuto far i conti nella sua marcia trionfale, fosse stato diverso, perchè non si fosse più avuta nè ierocrazia pontificia, nè dominio temporale dei papi e forse neppure primato religioso di Roma? Io non nego, e sarebbe forse da stolto, che diverse condizioni storiche avrebbero portato a risultati chi sa quanto diversi da quelli in realtà conseguiti, e avrebbero quindi potuto vietare questo coronamento logico ierocratico dell' edificio ecclesiastico; ma credo che lo sviluppo di questo dovea avvenire sempre in quel dato senso chiaramente determinato dalla sua stessa natura, di invasione cioè di tutta la vita e di integrale sottomissione di essa. Nel perturbamento e nel cozzo risultanti dal formarsi e dall' affermarsi, tra le antiche istituzioni, di questo nuovo organismo ecclesiastico, questo avrebbe anche potuto, nella imaginaria ipotesi di condizioni storiche diverse, avere una diversissima forma di sviluppo, avrebbe potuto trovar più o meno validi ostacoli capaci di fermarne il progresso, e quindi non conseguire il suo pieno svolgimento, avrebbe potuto anche essere sopraffatto in

sul nascere; ma, sempre che fosse riuscito a vivere, la sua vita non poteva svolgersi che in quella direzione generica, che gli era indicata dalla necessità imprescindibile, in cui la sua natura attuandosi veniva ad involgersi. In tal senso io credo che si possa e si debba ricercar nella storia delle istituzioni la logica dei principî. Come infatti ogni gruppo umano, nella lotta con gli altri, si afferma con la sua natura che cerca di far valere e prevalere (23), così ogni istituzione non può affermarsi che con la propria natura, cui cerca di far trionfare. Ed era nella natura della nascente chiesa cristiana la conquista della vita per il trionfo dello spirito. Dire perciò che nella storia non sempre avviene ciò che deve avvenire, cioè ciò che la logica ci dice che dovrebbe avvenire, è considerar gli avvenimenti umani non nel loro reale intreccio, per cui ciascuno segue il proprio sviluppo causale solo in quanto e per quanto permette l'interferenza con le serie causali degli altri avvenimenti, ma nella sola serie astratta di ciascuno di essi. In tal senso può la storia non esser logica; ma che cosa mai al mondo, in tal caso, sarebbe logico, fuorchè forse le pure astrazioni matematiche? In tutti i modi non è forse inutile qui far notare che l'obiezione che noi a questo riguardo testè facevamo al Labanca, non vien tolta, anzi vien confermata da queste altre considerazioni. Giacchè infatti il Labanca dice: « il papato dovea rimaner religioso »; ora invece noi veniam dimostrando, che era insita proprio nel papato, come capo della chiesa cattolica, la necessità logica di non rimaner religioso. In breve per il Labanca lo sviluppo politico del papato si dovrebbe ritenere quasi una sovrapposizione, una imposizione fatta su di esso dagli altri elementi e fattori storici concorrenti; per noi invece esso sviluppo politico, lungi dall' essere l' elemento sovrapposto od imposto è il risultato stesso della natura intima del papato, del cattolicesimo, del cristianesimo, e perciò poteva, se mai, esser tolto, non posto, dagli altri fattori storici operanti nella o contro la formazione dell' organismo ecclesiastico.

Comunque ciò sia, attraverso sconfitte e vittorie, adat-

tamenti ed intransigenze, il papato, fattosi capo della chiesa cattolica, è riuscito a far riconoscere dallo stato la propria dipendenza dalla chiesa, proclamando la sovranità somma del potere spirituale. Così l'organismo ecclesiastico veniva a compiere, con l'affermata e attuata ierocrazia, il compromesso più alto e comprensivo risultante dal più fondamentale degli assurdi sociali (24), che il suo adattamento vitale veniva mettendo in evidenza e trasformando. Non è infatti una novità il dire che il cattolicesimo si è venuto sviluppando e confermando attraverso una serie di resistenze intransigenti, seguite da prudenti accomodamenti (25). Erano quelli che noi dicemmo assurdi sociali, che trovavano il loro modus vivendi, la loro forma di vita terrena. E di ciò abbiam visto qual era la giustificazione logica. Così la primitiva inorganica comunistica società cristiana dei primi seguaci di Gesù potè vivere alquanto fuori di vincoli sociali terreni; ma, prolungandosi ed intensificandosi la sua vita, ed estendendosi il suo contenuto, dovette pur lasciarsi legare da questi vincoli e dovette differenziarsi dando luogo al sacerdozio ed alla chiesa. Così il primitivo eremitismo ascetico, macerante le carni nel deserto e in grotte, fu, dalla rinnegata vita, non spento ma trasformato nel monachismo: monachismo studioso o contemplativo, da una parte, che o, con la conservazione e la diffusione della cultura (es. Benedettini), si è reso utile alla vita, o, limitandosi alla meditazione ed alla preghiera, per lo meno non ha cercato di martoriarla e distruggerla; operoso e combattivo dall'altra ed impiegante la sua energia vitale a sostegno dell'organismo di cui era emanazione (es. Domenicani e poi Gesuiti ecc.) (26). Ed il misticismo, struggentesi in infecondo amor divino, trova poi anch'esso la sua forma vitale — ed è certo la più nobile delle trasformazioni dello spiritualesimo cristiano — e diventa fuoco di carità ardente di amore benefico del prossimo per la esaltazione del nome di Dio e la conquista del suo regno (p.es. Francescani, missionari, suore di carità, ecc.) In tutti tre i fenomeni suaccennati lo spiritualesimo trionfa sulla vita, ma

modificandosi in modo da adattarsela senza distruggerla. La ierocrazia è il massimo di siffatti adattamenti, risultante, attraverso un lavorìo tanto più lungo e complesso quanto più alto e comprensivo è il risultato, dal massimo e generalissimo degli assurdi sociali del cristianesimo traducentesi in atto, l'assurdo cioè di uno spiritualesimo, condannante la vita terrena, ma che pur vuol conquistarla, dominarla, farla propria. E la vita terrena si lasciò conquistare ma qual era, e lo spiritualesimo trionfò ma diventando terreno, occupandosi della terra e trascurando il cielo. Un così fatto adattamento, un tale compromesso, involgendo tutta la vita da un lato, tutto il cattolicesimo dall'altro, dovea necessariamente venirsi preparando e maturando in tutta la giovinezza di quest'ultimo, per aver la sua piena attuazione, solo quando l'organismo cattolico fosse giunto al massimo del suo sviluppo e della sua potenza.

Or nel valore dello stato questa affermazione ierocratica quale effetto ha prodotto rispetto al passato, e conseguentemente qual dimostrazione ha data pel futuro, qual bisogno ha creato per questo?

Lo stato pagano, fuori del quale e per certo tempo anche contro il quale cominciò a svilupparsi il cattolicesimo, era religioso ed ecclesiastico, in quanto racchiudeva in sè le funzioni ed il potere religioso. Perciò il capo dello stato era anche il capo della religione. E anche quando egli avea ceduto ad altri la suprema direzione degli affari del culto, creando così un potere religioso, questo era sempre una emanazione dello stato che restava unico supremo rappresentante di ogni legge della vita, compresa quella religiosa (27). E però, come la coscienza civile, così anche la coscienza religiosa si può dire che era, in ultima analisi, regolata dallo stato. Il cristianesimo affermò un nuovo principio (28) — qui non ci occupiamo di vedere se realmente nella predicazione di Cristo ci sia tutto intero questo principio; certo esso fu il caposaldo della prima vita cristiana e cattolica — e cioè: che si dia a Cesare ciò che è di Cesare, ma che questi non abbia alcuna ingerenza nel regolare i fatti dello spirito, alcun potere nel determinare la

coscienza religiosa. È l'affermazione della recisa distinzione della coscienza religiosa dalla coscienza civile, distinzione che, quando la dottrina religiosa tutta interiore di Cristo si estrinseca, come deve, in organismo sociale, diventa separazione del potere religioso da quello civile. Separazione che dalla chiesa cattolica è stata sempre, a suo modo, affermata così sulla vetta ierocratica del potere pontificio, come alle falde ascensive e discensive di esso. La separazione infatti noi vedemmo proclamata e voluta dallo stesso Gregorio VII. Solo attraverso e per mezzo di tale distinzione la coscienza religiosa poteva prendere il dominio di quella civile, solo per mezzo di tale separazione il potere religioso poteva assoggettarsi quello civile. La dimostrazione di ciò risulta da tutto lo spirito del nostro lavoro, come dal complesso delle considerazioni che qui in ultimo veniam facendo. Così, dall'altra parte, lo stato, per questa separazione che egli forse giammai pienamente accettò e confessò, venne dapprima ad abbandonare la propria sovranità in fatto di culto, e poscia a subordinare anche la propria sovranità civile a quella religiosa, di cui esso si era dovuto spogliare in favore della chiesa. Così, mentre prima si avea una chiesa di stato, dopo si ebbe uno stato di chiesa. Perciò il papato, affermando con la teoria e la pratica ierocratica la sovranità del potere spirituale e la conseguente subordinazione di quello temporale, ha prodotto una completa inversione nel valore dello stato nei riguardi della chiesa e del culto. Non più la chiesa a sostegno dello stato, ma viceversa; non la chiesa emanazione dello stato, ma questo implorante da quella il carattere di spiritualità che deve redimerlo e giustificarlo; non più il culto a tutela e garenzia dell'azione e dell'ordine civile, ma viceversa. Così quella inversione spiritualistica di valori affermata dal cristianesimo, se non era riuscita ad attuare sè medesima se non invertendosi, era però riuscita ad ottenere l'inversione del valore dello stato riguardo ai suoi rapporti con l'organismo religioso. Lo spiritualesimo cristiano, attraverso la propria trasformazione, avea in tal modo raggiunta l'agognata vittoria.

Però questa vittoria non si può dire che sia stata senza vantaggio pel vinto. La ierocrazia infatti da una parte, con tutto il suo processo genetico, serviva a dimostrare che era impossibile ottenere una vera e propria separazione dei due poteri spirituale e temporale; dall' altra, mettendo lo stato nella necessità di rinnegar lei stessa, creava insieme la necessità di una giustificazione logica di detta negazione, e quindi faceva sì che lo stato, nello sforzo di togliersi da sì incresciosa e contraddittoria posizione, trovasse modo di evolversi. In verità abbiamo visto, come la ierocrazia non sia che la conseguenza logica del potere spirituale cristiano, mediata appunto dalla affermata e voluta separazione di detto potere da quello temporale. Ma nel fatto detta separazione non fu, e non poteva essere, una realtà storica. Si ebbe sempre o una chiesa sotto l' alto dominio, sia indiretto e mediato quanto si voglia, dello stato, o uno stato asservito alla chiesa, ai cui particolari interessi dovea assoggettarsi. Perciò la famosa separazione dei due poteri non è stata in fondo che una finzione storica, un conato or dell' una or dell' altra delle istituzioni contendenti, un eterno problema da risolvere, nascosto sotto l' apparenza di soluzione già data al quesito ch' esso racchiude.

La ierocrazia però non poteva subito apparire, e non apparve e in parte ancora non appare, al potere temporale, in danno del quale si affermava, una dimostrazione pratica, qual era, della impossibilità logica di un reale conseguimento della proclamata separazione; ma sembròun tralignar da questa, una voluta violazione di essa. Perciò lo stato, che dalla ierocrazia sentiva offesa e menomata la sua natura proprio nel suo carattere essenziale, quello della propria sovranità di fronte ad ogni altra istituzione sociale, reagiva subito contro di essa; che anzi si può dire che esso mai non riconobbe nel fatto alla chiesa questa sovranità di fronte a sè medesimo. Però reagiva proprio in nome della legittima genitrice di essa ierocrazia, in nome della separazione dei poteri. Giacchè in ogni negazione, sia individuale che collettiva, è difficilissimo

e quasi impossibile che si preveda o si veda subito tutta la serie di negazioni che da quella prima saran richieste. É un lento lavorìo di distruzione che bisogna fare. Si comincia per lo più col negar gli effetti ultimi che ci pungono o ci dan noia; e sol quando questi ritornano insistenti, noi andiamo ancora più oltre nel campo delle nostre negazioni, e poi più oltre ancora, fino a che ne attingiamo il nocciolo fondamentale, fino a che ne mettiamo a nudo le radici e le svelliamo. Allora soltanto per noi si dissecca la pianta, le cui cime ci pungevano. Così per lo stato rinnegante la ierocrazia. Esso non volle dapprima che rinnegare la propria soggezione. E quindi affannavasi in sottili dimostrazioni di origine divina del proprio potere, di assoluta separabilità dei due poteri, ecc. Non si risaliva ancora ai principî, si negava l' effetto senza rinnegarne la causa, anzi in forza stessa di questa; e, quando altrimenti non si poteva o non si sapeva fare, si riconosceva tacitamente in diritto la supremazia politico-sociale del papato e la si rinnegava nel fatto. Si credeva e si tendeva alla separazione dei due poteri; ma in realtà la si violava o la si vedeva violata ad ogni passo, ad ogni sorgere di dissidio, ad ogni bisogno di aiuto da parte dell' uno dei due poteri. In questo periodo era lo stato che spingeva verso l' ideale, diremo, separatista. Prima della esplicita affermazione ierocratica, era la chiesa che vi tendeva per liberarsi, diciamo, da quella minorità, da quella specie di tutela che nello stato pagano avea la chiesa ufficiale; dopo invece, era lo stato cattolico che lo rievocava per liberarsi da quella soggezione, a cui la trionfante chiesa di Cristo l' avea costretto. Lo stato, in fondo, continuava per quella via di distinzione della coscienza, della vita, dei poteri sociali; via già percorsa trionfalmente dalla chiesa. Ma come questa, per detta via, era pervenuta all' affermazione della supremazia del potere spirituale, così lo stato per la stessa via dovrà pervenire non alla supremazia del potere temporale di fronte allo spirituale, — chè sarebbe ripetere la posizione iniziale da cui si è partiti — ma bensì alla unità del potere

sociale, quello dello stato, di fronte alla libertà di coscienza, di pensiero e di azione, da esso consentita ai singoli individui. Per la stessa via della separazione, adunque, lo stato dovrà giungere ad affermare nettamente la propria assoluta laicità. E l'antitesi, di cui si dovrà cercare la soluzione, non sarà più tra due leggi, tra due poteri, ma tra l'unica legge possibile, se veramente sovrana, e la libertà individuale, tra la collettività e l'individuo.

Se noi concepiamo il cammino della storia, come seguente un'elica, le cui spire ascendenti si succedono indefinitamente ripetendo le stesse posizioni, già prima percorse, ma sempre più in alto; potrem dire che si sarà arrivati al punto corrispondente a quello iniziale dello stato pagano, punto messo sulla stessa verticale, diremmo sullo stesso meridiano storico di questo, ma appartenente ad una spira superiore; potrem ciò dire quando lo stato, là dove una volta, pur sovrano, fu religioso nel suo paganesimo, saprà affermarsi esplicitamente ed incondizionatamente laico, e saprà da tal suo carattere ripetere la propria incontrastata sovranità di fronte ad ogni altra istituzione sociale. Quando tale compiutamente sarà lo stato, si troverà agli antipodi con lo stato ierocratico sognato da Gregorio, che, opposto così a quello pagano come a quello laico, pur segnerà il punto medio di transizione dall'uno all'altro. É questo adunque il vantaggio che lo stato ha ritratto dalla sconfitta subita: si è trovato nella condizione di dover giustificare la ribellione, che egli, dalla intimità della sua natura terrena, sentiva di dover operare contro la forma ierocratica, in cui lo si voleva costringere. E tal giustificazione l'ha condotto o lo condurrà, attraverso sforzi risoluti e prudenti adattamenti, a scoprir, nel potere spirituale e nella concezione escatologica della vita, le radici della forma di oppressione, da cui era stato invaso, e quindi alla necessità di dover una buona volta rinnegare anche queste per poter davvero acquistare la propria libertà, la propria sovranità. Ed è questo appunto il bisogno che la ierocrazia creava pel futuro, che è tuttora futuro: il bisogno

di ritrovare la propria suprema autonomia nel dominio della vita, col rinnegarne il dominio extra-mondano; il bisogno di spogliarsi di un grave fardello che si era caricato sulle spalle, e di cui esso non poteva essere che il materiale portatore, indirizzato e guidato sol da chi della formazione e della conservazione di esso si era assunto l'obbligo. E ora siamo già da tempo su questa via di liberazione. Così la primitiva menomazione dello stato, prodotta dalla ierocrazia nella inversione del valore di esso, fu però anche la causa prima e lontana non di una pura e semplice reintegrazione del suo valore primitivo, ma di una vera e propria elevazione di detto valore.

§ V. — *La moderna separazione dello stato dalla chiesa: laicità e sovranità unica dello stato.* — Forse una prova empirica indiretta del fatto che a sentire tal bisogno si sia stati indotti dalla servitù ierocratica, in cui fatalmente ci trovammo trascinati, può esserci data dalle condizioni diverse, in cui ora versano le moderne nazioni cristiane riguardo ai loro rapporti con la chiesa.

Quegli stati, come la Russia, in cui il cattolicesimo non potè raggiungere il massimo suo sviluppo e non potè quindi attingere le vette sublimi della ierocrazia, han sì conservato sempre il proprio potere sovrano di fronte alla chiesa, ma, forse per ciò appunto, l'han conservato nella sua forma antica, ritenendo cioè parte integrale e fondamento della sovranità il potere e la funzione religiosa.

Così verso questa antica forma di sovranità dello stato han da tempo ripiegate quelle nazioni, Germania ed Inghilterra, che, sottrattesi, forse troppo presto, al potere non pur politico ma anche spirituale del papa, non han saputo o non han potuto, forse perchè non aveano intera percorsa la via che pur tutta si dovea battere, non han potuto dichiarare esplicitamente, o mettersi come le altre sulla via di dichiarare, che lo stato non può e non deve nè avere nè riconoscere alcun potere spirituale religioso. Il potere spirituale,

negato al papa, è in parte passato in mano del capo dello stato. « In Germania l' imperatore è capo dello stato ed è anche capo della chiesa evangelica mediante un sinodo, del quale i membri sono dallo stesso imperatore nominati. Con tale sistema non è lo stato nella chiesa, ma la chiesa nello stato, avente accanto una assemblea chiesastica che tratta delle cose religiose. Ma tale sistema, per poco distinto dal sistema della chiesa ortodossa di Russia, si approssima al tramonto. Le tendenze odierne sono per una completa separazione e subordinazione: separazione per le cose spirituali della chiesa dallo stato; subordinazione, per le cose temporali, della chiesa allo stato (29) ». Questa tendenza alla separazione però, che in generale può dirsi vera, non risponde forse esattamente al vero, quando si parla della Germania, dirò, ufficiale, del governo che personifica lo stato germanico. Che anzi quel sovrano che è capo non solo politico ma religioso di una nazione che scosse da secoli il giogo religioso di Roma, quel sovrano, stesso è in tali rapporti di cordialità, quasi ufficiale, con la corte romana, da far giustamente pensare, come dice il Mater (30), « che *la Germania*, in confronto alle altre Potenze, *tende a diventare il braccio secolare del cattolicismo contro la democrazia* ». E pare anche che in tutta la nazione il cattolicismo romano progredisca, a discapito del luteranesimo, nella parte conservatrice, spaventata delle conseguenze agnostiche o atee, a cui alle volte gli uomini son condotti dalla libera discussione protestante (31). Se questa tendenza si attuasse, la Germania, da una parte, verrebbe ancora una volta a personificare quella forza e concezione morale di vita rappresentata dal cattolicesimo; dall' altra si metterebbe, adattandosi, s' intende, alle mutate condizioni della vita moderna, solo a principio di quella via, nella quale già da tempo progrediscono altre nazioni.

In Inghilterra, lungi dall' avere uno stato che si disinteressi completamente della funzione religiosa, il re, qual capo dello stato, è anche capo della religione ed egli è obbligato per costituzione a giuramenti come questo: « Io, *di-*

fensore della fede, dichiaro, affermo e giuro.... che nel Sacramento della Comunione non si effettua alcuna transustanziazione degli elementi di pane e vino in corpo e sangue di Cristo....; credo che l'invocazione e l'adorazione della Vergine Maria o di altro Santo ed il sacrifizio della Messa, quale è attualmente praticato dalla chiesa romana, sono contrari alla religione protestante (32)». Però, dopo che la chiesa anglicana, con la formazione di un organismo gerarchico proprio con a capo il primate di Cantorbery, ha superato il pericolo, procuratole dal «ritualismo», di riconciliazione e di conseguente asservimento alla chiesa romana (33), — può dirsi che l'Inghilterra tenda ad organizzare e personificare « una terza potenza morale, che avrà del cristianesimo e del socialismo (34)». Lo stato rimarrà per essa religioso; ma alla sua religione cercherà di dare un contenuto umano ed un metodo democratico, in modo che «il nuovo anglicanesimo possa servire di tramite tra le tendenze della Germania cattolica e militarista e quelle della Francia pacifica e laica (35). »

E questa Francia che fu già, e lo ebbe a suo titolo di gloria, la figlia primogenita della chiesa, questa Francia che prima accettò, e procurò insieme, la sovranità pontificia; questa medesima Francia rappresenterebbe ora, nell' «equilibrio delle forze religiose nel mondo», la personificazione, finora più completa, della forza morale opposta a quella rappresentata dal cattolicesimo gerarchico e dogmatico (36). Ed essa così è risolutamente uscita, per quanto riguarda i rapporti fra chiesa e stato, da quel periodo storico dei concordati, che, nello spirito generale che li informa, avrebbero appunto voluto essere l'attuazione di quell' ideale di divisione del potere temporale dallo spirituale; ideale, che, abbiam visto, lo stato cominciò a perseguire dopo il suo asservimento. E nella spirale ascendente dalla storia forse quest'epoca dei concordati risponderebbe a quella del riconoscimento giuridico, con crescente influenza civile e politica, della chiesa nel periodo del suo sviluppo. Or la Francia ha voluto testè uscire

da questo stato di divisione dei due poteri (37), regolata da una serie di rapporti minaccianti necessariamente la sovranità or dell' uno or dell' altro potere, ed ha finalmente proclamata apertamente la separazione. E l' averla proclamata senza eccessive tenerezze, quantunque certo non senza larghezza, l' averla informata ad uno spirito, secondo alcuni, eccessivamente laico, ha dato luogo, in alcuni spiriti tementi una fine delle religioni come la fine stessa della umanità, all'accusa fattale di spirito settario. Così p. es., il Luzzatti, che contrappone alla separazione, diremo laica, attuata in Francia, quella, dirò religiosa, vigente negli Stati Uniti. Dico religiosa, perchè lo stato, pur non professando una propria forma di culto, ritiene suo dovere di proteggere il culto stesso, come qualcosa di necessario alla vita sociale umana. « Poichè lo stato, nella repubblica americana, si dichiara incompetente in materia sacra, ma non ateo, favorisce quanto può, senza venir meno al suo principio, lo spirito religioso (38). Il carattere politico ecclesiastico della legislazione degli Stati Uniti consiste nella libertà religiosa *a favore* e non *contro* le chiese, *non ebbe la sua origine dal razionalismo laico,* e non ha compiuto ancora interamente la sua evoluzione (39) ». Ora, a parte ogni quistione di metodo nell' applicazione della legge di separazione, sta in questo spirito informatore della legge americana l' elemento, che, mentre la differenzia da quella francese, la rende, quanto alla sua valutazione storica, inferiore a questa. Le chiese negli Stati Uniti sono in via di sviluppo e di accrescimento, e dovranno forse in questo percorrere, certo in una forma superiore, tenuto conto della condizione enormemente diversa di civiltà, di cultura, di concezione etica della vita, la stessa via che in altre nazioni han percorsa. E già negli Stati Uniti si delineano due parti: quella che vagheggia un governo, in misura ancor maggiore, « tutore e promotore della religione », contro l' altra che vagheggia un carattere sempre più laico della vigente separazione (40). Così nello stesso campo religioso i cattolici romani cercano di resistere agli americanisti e si

adoperano per prendere nello stato un sempre maggiore sviluppo (41). Perciò lo stato dovrà o asservirsi di più alla religione, o tendere a liberarsi del tutto da essa. Perciò, come dicevamo, per noi quello stesso carattere, per cui si esalta il concetto americano di separazione, costituisce la sua nota di debolezza e di inferiorità.

Ma in fondo questa nota di debolezza è insita, certo in misura minore, anche nelle separazioni tentate od attuate negli altri stati (42) e nella stessa Francia, e forse siede latente nel concetto stesso di separazione. Certo è diverso il concetto moderno di separazione della chiesa dallo stato, dal concetto antico della separazione del potere temporale da quello spirituale. Con quest'ultimo non si voleva che tener distinti i due poteri senza che perciò l'uno fosse all'altro indifferente; laddove con la moderna separazione non solo non si tratta più di divisione di poteri, ma di istituzioni, ma anche si vuole rendere l'una istituzione estranea ed indifferente all'altra. Ma pure così inteso, il concetto stesso di separazione, in fondo, implica che l'una parte che si separa, ammetta e riconosca l'altra. Or pur ammesso, come dice il Labanca, che debba esservi separazione per le cose spirituali e subordinazione per le cose temporali; concretamente chi segnerebbe i limiti di detta separazione, e chi poi anche delimiterebbe il campo di questa dal campo della subordinazione, chi, infine, deciderebbe della spiritualità o della temporalità delle cose umane? Lo stesso Luzzatti che in tutti i saggi, recentemente da lui raccolti e ripubblicati nel già citato volume, cerca di dimostrare come la separazione della chiesa dallo stato sia il punto più alto cui si possa giungere, giacchè ammette che scienza e fede siano le due fonti supreme inestinguibili, cui sempre l'umanità attingerà a spegnere la sua sete di sapere e di amore; lo stesso Luzzatti, esaminando la controversia promossa dal fondersi della « libera chiesa di Scozia » con la « chiesa presbiteriana unita », finisce col mettere in evidenza come in Iscozia « i tribunali civili furono costretti per la natura delle cose a esaminare la

dottrina della predestinazione e della grazia, la dottrina della separazione della chiesa dallo stato, non in sè e per sè, ma nella ragione per la quale costituiscono l'essenza di una chiesa, legano i fedeli e creano rapporti di diritti e doveri positivi.... E allora, continua il Luzzatti, la dottrina troppo rigida della separazione assoluta urta contro non avvertite difficoltà reali, inevitabili; *si devono* (il corsivo è del L.) *separare le chiese dal governo, ma, come si vede da queste grandi controversie, non si possono separare interamente dallo stato e dalle sue leggi* (43) ». Perciò ineluttabilmente per questa via lo stato dovrà giungere alla sua completa laicizzazione: esso cioè dovrà rinnegare fuori e dentro di sè ogni valore trascendente della vita, per affermare sè medesimo come sommo valore immanente della vita istessa. La menzogna della dualità della vita cònvien che una buona volta sia morta.

Ed è qui ancora l' equivoco della coscienza moderna. In Italia poi, dove alle tante ragioni di antagonismo tra chiesa e stato, si aggiungono quelle peculiari del perduto potere regio del papa. Che anzi per i molti in Italia la quistione e la politica clericale si riducono ad ammettere o non la legittimità del potere regio del papa. Anche sotto questo aspetto lo stato, sia detto fra parentesi, non ha saputo o non ha potuto risalire ai principî: ha tolto il regno al papa, ma gli ha conservata la reggia; ne ha abolito effettivamente il dominio territoriale, ma non ha saputo negargli la capacità giuridica del potere, e gli ha conservato il titolo con gli annessi diritti formali. Perciò si dice dal Vaticano, che lo stato italiano ha rubato il regno al pontefice; per non meritar la taccia di ladri, bisognava toglier di più, andar più in fondo nella via delle negazioni (44).

Ma, a parte ciò, io credo che nelle nazioni cattoliche, ove più ove meno, si sia in generale soggetti ad un equivoco fondamentale: così da cristiani in buona fede o da conservatori magari atei, come da una parte di liberi pensatori e di arditi innovatori politici si crede che supremo ideale da rag-

giungere, pur interpretato diversamente e con maggiori o minori restrizioni secondo la tendenza propria di ciascuno, sia la cosiddetta separazione. « Noi non vogliamo la soggezione dello stato alla chiesa, » sentite dir dagli uni, « ma che lo stato abbia davvero una fede religiosa è cosa da cui non si può prescindere; uno stato ateo è un assurdo, è un delitto ». E sentite dir dagli altri: « Noi non neghiamo la religione, non neghiamo la chiesa ed il potere spirituale del suo capo; ma vogliamo che questo e quella non solo non abbiano preminenza sullo stato od influenza nella politica, ma anche non richiedano dallo stato alcuna professione di fede. » Orbene non sono logici nè gli uni nè gli altri. Ai primi si può rispondere: Se voi volete che lo stato abbia una fede, non potete non volere che esso sia soggetto alla chiesa, che esso si ispiri ai precetti di questa, che da questa prenda il suo fine, il suo valore. E si può obbiettare ai secondi: Se voi volete che lo stato non soffra dalla chiesa preminenza, nè la politica influenza alcuna, e più se volete che esso non faccia alcuna professione di fede, voi non potete non negare ogni potere spirituale della chiesa e del suo capo, e quindi non potete non negare la chiesa istessa e forse anche la stessa religione (45). Concepita infatti la divinità come qualcosa di trascendente sia la vita umana che l'esistenza naturale in genere, ed ammesso che ogni religione, perchè abbia vita ed influenza sociale, bisogna che si traduca in una chiesa teorica e pratica e si esplichi in forme di culto; è necessario anche ammettere che lo stato, se vuol essere sovrano, deve essere ateo. Se no, esso vorrebbe a trovarsi in questa dura alternativa: o di dover, appunto col subordinarlo a sè medesimo, regolare l'esercizio del culto, e dover perciò in qualche modo esercitare il potere religioso, e quindi ritenere sè medesimo come istituzione religiosa, avente quindi o il suo fondamento o la sua giustificazione o l'uno e l'altra insieme nella religione stessa; e si avrebbe quindi necessariamente uno stato teocratico o meglio una teocrazia di stato. O di dover accettare incondizionatamente l'autonomia del potere spirituale, e quindi subordinare, per non porre limiti

a tale autonomia, sè medesimo a detto potere, e non potrebbe quindi non rinunziare in un qualche modo ad una parte, o meglio forse al fondamento della propria sovranità, cioè l'assoluta supremazia della legge civile; e si avrebbe così una vera e propria ierocrazia. Perciò la separazione, comunque la si guardi, riesce sempre a questo ostacolo insormontabile della necessità di una direzione suprema unica della vita, direzione che dovrà essere o quella civile o quella religiosa. E perchè sia la prima, non basta che lo stato si separi dalla chiesa, bisogna anche che la rinneghi, che socialmente la consideri come un non valore. Perciò è evidente che il fondamento di una vera ed intera sovranità dello stato sta nella assoluta laicità di esso. È questo l'avvenire lontano, forse ancora molto lontano, che la natura laica dello stato ci addita, quantunque ancora coperto da fitti strati di secolari eredità storiche e di connaturati abiti psichici.

A questo punto delle nostre sommarie, ma, crediamo, rigorose induzioni logiche, vediamo da una parte alcuni schernirci o darci uno sguardo pieno di cristiana compassione, altri domandarci atterriti: « Ma volete dunque che lo stato imprenda a perseguitare tutte le chiese, ingaggiando quasi un nuovo genere, magari meno cruento ma non meno violento, di guerre religiose? Sarebbe questa la libertà sempre maggiore o almeno migliore, che dallo stato noi ci attendiamo? » A questi rispondiamo: No, nessun genere di violenza potrà mai distruggere ciò che è il portato di idee o di sentimenti; non la persecuzione, qualunque essa sia e comunque concepita ed attuata, potrà mai darci la liberazione dalla secolare e millenaria servitù religiosa; ma l'affermazione sicura, cosciente, della concezione nuova della umanità, l'apostolato fervido che non conosce dubbi e non sa transazioni, di chi dedica la vita al trionfo di un'idea. In breve è la formazione delle nuove coscienze, preparata senza impazienze e voluta con tenacia, quella che darà la vittoria, che darà la libertà. La libertà vera, quella dello spirito, in modo che si possa esclamar davvero: ubi spiritus, ibi libertas, la libertà

da ogni preconcetto sistema religioso, la libertà da ogni pretesa verità che si imponga come assoluta ed infallibile perchè rivelata, la libertà dall'accoglimento cieco di dogmi e di misteri.

Alla formazione di questa coscienza perciò deve sommamente interessarsi lo stato, se vuol tendere alla piena attuazione del suo carattere essenziale: la sovranità, che non può essere che unica. Ed io credo che per detta formazione siano condizioni necessarie una certa sincerità e logicità anche nella vita politica: si finisca col proclamare nettamente e schiettamente ciò a cui si tende attraverso questa via della separazione (46). Bisogna contrapporre ad un ideale oltremondano e teocratico di vita — e questo ideale sia anch'esso professato con sincerità e nella sua integrità — bisogna contrapporre un altro ideale umano e terreno di vita, ed anche questo bisogna che sia professato e bandito senza mezze misure e senza illogiche restrizioni. Quelle più o meno comode od opportune formule di adattamento, che nella loro mancanza di precise delimitazioni si prestano alla giustificazione di condotte diverse, se riescono ad evitare dissidi e discordie, certo però non ci indicano chiaramente la meta cui devesi guardare e tendere, o meglio alle volte ce ne indicano una falsa, perchè equivoca. Così in fondo la formula del Cavour « *libera chiesa in libero stato* » non farebbe che perpetuare quello stato di divisione di due poteri entrambi sovrani nella loro somma e massima libertà; il cozzo delle due libertà è inevitabile, una di esse o entrambe bisogna che siano men libere. Certo più rispondente al concetto della sovranità unica e somma dello stato, è quella in cui riassume le proprie idee il Luzzatti: « *Religioni libere nello stato sovrano* ». Ma anche questa, se risponde al pensiero del Luzzatti, che cioè la scienza costituisca la testa dell'umanità e la fede ne costituisca il cuore, non risolve però, anzi conferma l'antitesi. Laddove così l'evoluzione storica dello stato e della chiesa, come la discussione teorica dei principî fondamentali della evoluzione del mondo morale, ci additano chiaramente verso

qual termine dell' antitesi l' umanità s' avvia. Qui l' orizzonte delle nostre discussioni si allargherebbe senza fine, se volessimo entrare nel campo vastissimo che con questi cenni si è aperto al nostro sguardo. Noi perciò, per non divagare ancora più di quello che in parte abbiamo fatto, dobbiamo chiudere gli occhi e resistere alla tentazione di entrar, per ora, in tal campo. Le dette due formule adunque, se pur soddisfano alle necessità presenti, certo però non ci indicano la meta, cui lo stato, portato dalla storia della sua vita, tende. Se sperassi di poter condensare in brevi parole quale deve essere il principio informatore della condotta dello stato, direi che la formula da aver presente potrebbe essere questa: *Le chiese sottomesse e tollerate dallo stato laico sovrano.* L' ideale così evidentemente non sarebbe più la separazione dei due poteri; ma l' unificazione del potere, che va congiunta alla unificazione della vita. Questo principio direttivo, che permetterebbe oggi allo stato di tendere verso la sua meta senza perciò usare violenza o costrizione, potrebbe forse rimanere lo stesso, anche quando, nei secoli futuri, le chiese persisteranno forse ancora nell' umanità, ma solo come formazioni cristallizzate di una forma di civiltà già trascorsa (47).

NOTE DELLA PARTE TERZA

(1) Cfr. al prop. il mirabile libro di M. Guyau « *L' irreligion de l' avenir* » (Paris, 1887).

(2) *op. cit.* — pag. 122.

(3) Da i « *Vorarbeiten und Nachträge zur Morgenröthe* » nel Vol. XI delle opere. — Ho riportato il citato pensiero da F. Orestano. *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento.* Palermo 1903 (pag. 197-198) — Accettando questo pensiero del Nietzsche noi non intendiamo certo consentire con lui nel giudizio complessivo che egli dà del cristianesimo. Nè crediamo certo di dir cosa nuova o peregrina, affermando questa negazione cristiana della vita; ma la parte essenziale delle nostre riflessioni non sta evidentemente in tale affermazione.

(4) *Ev. sec. Matteo* XXII, 21; Marco XII, 17; Luca XX, 25 — L' intero episodio (Matt. XXII, 16-22) ci dice appunto l' aria di noncuranza e di disprezzo della risposta di Gesù. Cfr. al prop. E. Renan, *Vita di Gesù* (trad. ital. voll. 4 - Milano 1863), vol. II., pag. 136 « Il di lui sottomettersi ai poteri stabiliti, benchè derisorio nel fondo, era completo nella forma. Per non iscandalizzare ei pagava il tributo a Cesare ».

(5) Marco X, 42-45.

(6) « Nam et Filius hominis non venit, ut ministraretur ei, sed ut ministraret, et daret animam suam redemptionem pro multis ». Marco X, 45.

(7) Cfr. al proposito E. Renan — *op. cit.* — (specialmente Cap. XVII: vol. III, p. 139-159); ed A. Harnack — *L' essenza del Cristianesimo* — Conferenza 2. e 3. (Torino, Bocca, 1908). Cfr. specialm. pag. 53-55. Entrambi questi autori però cercano di dimostrare, come Gesù credesse ad un' altra forma di regno di Dio, dirò, meno catastrofica e più umana. Il Renan però non si accorge, o almeno non mette in evidenza, che le due credenze sono assolutamente contraddittorie tra loro e perciò incompatibili dinanzi ad una stessa coscienza. « Oltre l' idea falsa, fredda (per le menti di quel tempo io poi non credo che dovea esser tanto

fredda quanto vuole il R.), impossibile di un avvenimento da apparato, Gesù ha concepito la vera città di Dio, la vera palingenesi, il sermone sulla montagna, l'apoteosi del debole... Bisogna perciò mantenere più significati alla città divina da Gesù concepita. Se egli avesse unicamente pensato che prossima fosse la fine dei tempi e che occorrea prepararvisi, non avrebbe oltrepassato Giovanni Battista. L'insegnamento di Gesù mirò sempre a più alta meta. *Era suo proposito creare alla umanità un nuovo stato, non solo apparecchiare la fine di quello esistente*..... Ei di sovente dichiara il regno di Dio essere già incominciato, ciascuno portarlo in sè stesso, e poterne gioire, se degno.... Il regno di Dio non é in tal caso che il bene, un ordine di cose migliore di quello esistente, il regno della giustizia.... Il regno di Dio era senza dubbio la prossima apocalissi che stava per isvolgersi nel cielo; ma era ancora e soprattutto il regno dell'anima, creato dalla libertà e dal sentimento figliale che l'uomo virtuoso risente sul seno del Padre ». Così il Renan (vol. III, p. 152-155). Ora io non riesco a comprendere, come chi creda sul serio ad una prossima fine dell'umanità mondana per l'avvento del Regno di Dio, possa anche sul serio credere, per quanto indistintamente si voglia, a quel progredito ideale umano che sarebbe l'attuazione del Regno di Dio sulla terra, e di cui, come lo stesso Renan ci dice, solo dopo diciotto secoli da Cristo doveano spuntare gli albori. Cristo non poteva avere del Regno di Dio da lui predicato due idee, assolutamente contradditorie tra loro.

L'Harnack non si dissimula la difficoltà, ma non pone l'antitesi nei suoi veri termini; in tutti i modi ne dà una soluzione, che non mi pare soddisfacente. Egli prima opportunamente distingue i vari significati che il Regno di Dio avrebbe nella parola di Cristo, ed il corrispondente tempo dell'avvento di esso: « Sia il concetto del Regno di Dio, come la rappresentazione dell'avvento di esso vanno intesi in più d'un senso ». Naturalmente al significato apocalittico risponde un tempo del tutto futuro; a quello di giustizia terrena e di redenzione dell'animo umano risponde un tempo, che può estendersi quanto si vuole nel futuro, ma comincia con la parola stessa di Cristo, con la fede in lui e nel Padre suo. Ora l'Harnack, più che vedere e porre nettamente l'antitesi tra le due cose in loro medesime, la vede e la pone tra i tempi diversi dell'avvento del Regno di Dio nell'uno e nell'altro senso. « Per noi moderni, dice l'H. a pag. 55, c'è qui un'antitesi ardua, poco meno che inconciliabile: come si può concepire, e in modo così drammatico, il Regno di Dio come cosa futura, e nello stesso tempo predicare: « il Regno di Dio è

in voi », esso é una virtù divina, calma e possente, nei cuori? » E cerca di giustificare l'esistenza inavvertita dell'antitesi col dire che « penetrando bene addentro nella storia, potremo comprendere, come in un ambiente, costituito da tradizioni storiche e forme di civiltà diverse dalle nostre, i due termini potessero coesistere senza che alcuno ci vedesse un'antitesi ». Confesso di non capire o che, se ben capisco, la giustificazione mi sembra un po' strana. Qui non si tratta di un'antitesi esistente inavvertitamente tra due cose o tra due concezioni diverse, e che si spiega col non avvenuto ravvicinamento critico dell'una con l'altra; ma trattasi invece di una stessa cosa concepita da una stessa mente in due modi del tutto antitetici tra loro, anzi, a guardar l'essenza stessa delle cose che si vorrebbero indicate, del tutto contradditorii tra loro. Il non vedere la contraddizione in tal caso vorrebbe dire non solo non sapere con precisione ciò che si vuole, ma anche volere nel tempo stesso, indicandole per giunta con una parola sola, due cose opposte e negantisi a vicenda.

(8) Cfr. Harnarck — *op. cit.* — pag. 106.

(9) Dagli stessi discepoli di Cristo si dovette cominciare a sentire il bisogno di giustificare la mancanza del promesso ritorno del Signore, contro coloro che, mettendo in dubbio la verità degli insegnamenti di Gesù, cercavano di distogliere dalla fede i suoi seguaci. — Cfr. p. es. la lettera II di Pietro:... « venient in novissimis diebus in deceptione illusores iuxta proprias concupiscentias ambulantes, dicentes: Ubi est promissio aut adventus eius? ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae.... Unum vero hoc non lateat vos, charissimi: quia *unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. Non tardat Dominus promissionem suam sicut quidam existimant: sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti* (Petri Epist. II, Cap. III, 3, 4, 8, 9).

(10) L'Harnarck, spiegando come avvenne il grande mutamento della primitiva religione cristiana in cattolicesimo (*op. cit.*, pag. 197-209), riduce a tre le cause principali che operarono questo rivolgimento: 1. Una legge storica generale, che cioé, passate due o tre generazioni dal sorgere di una nuova religione, questa, da religione del sentimento, diventi « religione del costume, della forma, della legge ». 2. L'infiltrazione dell'elemento ellenico. 3. La lotta sostenuta contro lo gnosticismo, la quale impose alla chiesa una forma definita e dogmatica. Noi non vogliamo qui guardare, se queste e solo queste siano le ragioni principali di detta trasformazione; ma notiamo soltanto che, mentre queste

sono tutte ragioni esteriori alla dottrina e determinate dall'ambiente intellettuale e sociale in cui essa si affermava, v'ha al di sotto di esse ed insita nella dottrina stessa la ragione determinante della propria trasformazione al contatto con la vita reale. L'H. ha del cristianesimo una concezione, dirò, morale, in cui riflette il moderno ideale di universale affratellamento umano. E di questo certo noi non neghiamo che alcuni elementi possano esservi nell'insegnamento di Cristo, ma crediamo che certo esso, come non adequa tutto il cristianesimo, così non è da questo del tutto adequato. Or per siffatta concezione l'H. non poteva mettere in evidenza questa, che possiam dire, legge di contrasto, attuantesi nello sviluppo del cristianesimo.

(11) « Quid prodest homini si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua? » Matth. XV*I*, 26.

(12) Il Labanca, in tono di rimprovero, si domanda (*op. cit.* pag. 216): « Si dovea, mediante un papa, che riputavasi *servus servorum Christi*, rinnovare l'impero romano? Il Cristo intese rinnovare l'Impero morale, non l'Impero materiale del mondo. A Pilato disse risoluto che il suo regno non era di questo mondo ». A noi pare che con tal rimprovero il Labanca mostri di non avere intesa la necessità storica del cattolicesimo.

(13) V. G. Romano — *Le dominazioni barbariche* (pag. 25). V. inoltre a pag. 23-24 le ragioni specifiche di opposizione tra i principî del cristianesimo e il concetto romano dello stato. Ragioni specifiche che in parte rafforzano la tesi generica da noi sostenuta, in parte sono ad essa indifferenti.

(14) « L'evoluzione di Costantino giungeva in buon punto anche pei cristiani. La chiesa era già una grande associazione, e le associazioni per prosperare hanno bisogno di ordine e garanzie legali. Ora questo ordine e queste garanzie non erano possibili che ad un patto: ottenere nell'impero una posizione di tolleranza. Questa necessità era stata sentita di buon'ora dai cristiani più chiaroveggenti.... ». Romano — *op. cit.* — pag. 26.

(15) Con ciò noi non intendiamo affermare che il regno di Dio, predicato da Cristo, e che noi conosciamo attraverso i vangeli, abbia (cfr. Renan, Harnack, Labanca) un significato morale. Diciamo soltanto che a tal significato morale poteva e dovea riuscire, data la volontà ed il fatto di affermarsi e vivere nel mondo.

(16) Riguardo a questa voluta connessione cfr. anche uno dei più recenti lavori dell'Ardigò « *L'inconscio* » in « Riv. di filosofia » anno 1908 (fasc. di Mag.-Giug. e Ott.-Dic.).

(17) *Op. cit.* — pag. 246 — E più oltre: « Innocenzo III rap-

presenta l'apogeo del papato nel M. E.; dopo di lui incomincia l'ipogeo del papato. Bonifacio VIII credette che ancor durasse l'onnipotenza papale nel mondo sociale, o, per lo meno, sperò che potesse risuscitare il papato dal lato politico, morto e seppellito, quando dovea risuscitarsi dal lato morale e religioso ».

(18) Riguardo a questi rapporti di progressiva indipendenza della chiesa dallo stato, cfr. qua e là il citato volume del Romano, come p. es. a pag. 34-35, 164, 247-48, 304 ecc.

(19) *op. cit.* — pag. 253-54.

(20) *op. cit.* — » 257.

(21) *op. cit.* — » 447.

(22) Non c'è bisogno di far notare, come il papato regio, che ha col papa, in quanto capo della chiesa cattolica, un rapporto indiretto e mediato, resti fuori di queste nostre considerazioni. Forse le ragioni di esso in parte potranno trovarsi in fatti estrinseci all'intimo sviluppo dell'organismo cattolico. Ma di ciò noi qui non dobbiamo occuparci.

(23) Cfr. al proposito in L. Gumplowicz — *Il concetto sociologico dello Stato* (Torino, Bocca, 1904), il libro VI: La concezione sociologica della storia (pag. 165-224).

(24) Mi sia permesso di servirmi di tal parola. Per assurdo sociale intendo una qualche istituzione o carattere o parte di essa, che in qualche modo contraddica alle leggi dell'organismo sociale in cui sorge. Perciò io credo vada esso distinto dall'assurdo matematico o logico. L'assurdo sociale può anche per breve tempo e per breve spazio avere una certa attuazione; ma poi bisogna che muoia o si trasformi nel suo valore di istituzione sociale, se non vuole indurre la morte nell'organismo stesso sociale in cui vuol affermarsi. Così, per trarre un esempio dal campo dell'arte e delle ipotesi, parmi che il Tolstoi, appunto perchè impegnatosi, nella *Sonata a Kreutzer*, a sostenere uno di questi assurdi sociali, cioè la perfezione dello stato di verginità nell'uomo, finisce col concludere negando l'uomo istesso. Egli è costretto a dire: E che bisogno c'è che l'uomo esista?

(25) Cfr., p. es., Labanca — *op. cit.* — pag. 298. « Le istituzioni che durano a lungo fanno un continuo lavoro di resistenza e di arrendevolezza. Tale è stata la chiesa cattolica dai primi secoli. Resistette al culto delle imagini, poi vi si arrese. Si oppose al mitismo greco e romano, poi ne adottò alcune parti, e non sempre le migliori. Disprezzò la filosofia, poi creò una filosofia cristiana. Fece mal viso all'imperialismo, poi ne assunse molte costumanze nel m. e.; alcune delle quali non ancora dispariscono ». Ed a volerli cercare io credo che esempi se ne trovereb-

bero moltissimi sia nel campo teorico-dottrinario che in quello pratico. Noi però del primo, cioè del cattolicesimo come complesso di dottrine religiose, non ci occupiamo affatto, e quanto al secondo riguardiamo la resistenza e l'arrendevolezza delle parti intrinseche dello stesso organismo ecclesiastico, al contatto con la vita reale.

(26) Per la trasformazione dell'eremitismo in cenobitismo cfr. L. Friso - *Filosofia morale* - Hoepli 1893 (p. 142). Riguardo a quest'origine del monachismo cfr. Romano - *op. cit.* - pag. 36-37 e la bibliografia quivi citata in nota, e special.: Harnak - *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* - Di quest' opera ho visto annunziata anche una traduzione in italiano che però non ho avuto agio di consultare.

(27) Cfr. Fustel de Coulanges - *La citè antique* - (14ª ediz. - Paris, 1893) specialm. pagg. 206 - 211 - Il Fustel de Coul. però sostiene anche che fondamento ed origine del regno primitivo sia stato il sacerdozio. Tale ipotesi combatte il Gumplowicz nell'*op. cit.*, dicendo: « I re furono sacerdoti, riunirono nelle loro mani anche le funzioni sacerdotali. Da ciò non è lecito trarre la conclusione che il regno sia sorto dalla dignità sacerdotale (pag. 135 - 36). » E di ciò noi qui non discutiamo; può darsi che egli abbia ragione. Ma dove ci pare che le idee del G. su tal riguardo non siano giustificate, è là dove egli sostiene che tra l' idea antica e l'idea moderna di stato non ci siano differenze. « Il regno, egli dice (p. 136), ebbe bensì sempre e dovunque la tendenza di riunire nelle sue mani anche il potere sacerdotale — la stessa tendenza esiste pure negli stati moderni; p. es. lo czar come capo della chiesa ortodossa, o nelle monarchie protestanti il sovrano come capo della chiesa nazionale. » Ora a me pare invece che gli stati moderni tendano appunto a disfarsi di questa antica loro tendenza, e il fatto che in alcuni stati questa esiste tuttora, non dimostra altro se non che essi stati, sotto tal riguardo, sono meno evoluti degli altri e risentono ancora della antica concezione.

(28) Come i principî del cristianesimo si siano venuti mano a mano preparando attraverso il paganesimo, vedasi in Fust. de Coul. - *op. cit.* - specialm. pagg. 456 - 464. Per il principio della separazione cfr. pag. 461 —

(29) Labanca - *op. cit.* - pag. 479.

(30) A. Mater. *La politica religiosa della Repubblica francese.* (Torino 1909) - pag. 309.

(31) Per l'esposizione dei fatti che dimostrano questa tendenza, cfr. Mater - *op. cit.* - pagg. 304-311.

(32) - Mater - *op. cit.* - pag. 264.

(33) La dimostrazione di ciò vedila in Mater, *op. cit.*, pagg. 311-324.

(34) Mater - *op. cit.* - pag. 324.

(35) Ibidem.

(36) Ecco come il Mater conclude l' ultimo cap. riguardante l'equilibrio delle forze religiose nel mondo: « Fino ad oggi due forze morali si dividevano il mondo civile, il cattolicesimo che, sorto dalla concezione del regno di Dio, ma compromesso colle Potenze terrestri, ha relegato nei cieli la speranza di una nuova Gerusalemme, ha dato aiuto all'autorità, contro la libertà, al dogma contro lo spirito, al ricco contro il povero e si appoggia ostentatamente sull' impero, la cui megalomania compromette la pace del mondo, come in altri tempi quella di Filippo II o di Luigi XIV; dall' altra parte il liberalismo francese, che associa contro i clericali e loro amici tutti gli anticlericali senza distinzione, che permette di considerare il partito socialista, come la sètta più avanzata di tutte le sètte nate dalla Riforma, come la frazione anabattista della comunità repubblicana, prodotto del calvinismo francese e del puritanismo inglese, che in una parola ritiene non a torto che gli stati moderni non incontrino sulla via del progresso, cui tendono oggidì, nemico più diffuso della chiesa, che si ostina a volersi imporre come società perfetta, cioè come stato impenetrabile e superiore agli altri stati.

Ma l'Inghilterra, l'Impero britannico ed anche gli Stati Uniti, se tornerà loro vantaggioso, organizzeranno una terza potenza morale, che avrà del cristianesimo e del socialismo. Il nuovo anglicanismo bilancerà le due altre forze o servirà di tramite fra le tendenze della Germania cattolica e militarista e quelle della Francia pacifica e laica ». *op. cit.* - pag. 323 - 324.

(37) Per la dimostrazione empirica della insostenibilità dei concordati cfr. Mater - *op. cit.* - cap. VIII, pagg. 99-113.

(38) Luzzatti — *La Libertà di coscienza e di scienza* (Mil. 1909) — pag. 30.

(39) Luzzatti — *op. cit.* — pag.33.

(40) « Filippo Schaff, nella sua magnifica monografia: *Chiesa e Stato negli Stati Uniti*, espone il programma della *incredulità*, come egli lo chiama troppo severamente, il quale si contrappone, all'altro vagheggiante un governo tutore e promotore della religione, non interamente spento neppure negli Stati Uniti. Il programma laico domanda che le chiese e le altre istituzioni ecclesiastiche non siano più esenti da una giusta imposta, che cessi l'impiego di cappellani nel Congresso, nei Parlamenti degli stati,

nella marina, nella milizia, nelle prigioni, negli asili e in tutte le altre istituzioni sovvenute con pubblico denaro, e siano soppressi tutti gli stanziamenti negli erari pubblici per le istituzioni di religione anche quando abbiano fini di educazione e di carità. Si vorrebbero cancellare tutti i sussidi ecc.... » Luzz. *op. cit.* - pag. 30.

(41) « La parola « americanismo » designa un tentativo di conciliazione che da quarant'anni circa si fa tra il cattolicismo ed i costumi o le idee degli stati Uniti; Leone XIII mise fine a ciò con una lettera del 22 Genn. 1889 al cardinale Gibbons, ove spiega in che cosa l'americanismo ripugna all'ortodossia:... Dal libro poi che lo stesso anno pubblicava il canonico Delassus, della diocesi di Cambrai, sull'*Americanismo e la congiura anticristiana*, si può rilevare che l'americanismo conduce alla dichiarazione dei diritti dell'uomo, donde sorge tutto il male. » Mater - *op. cit.* - pag. 320; cfr. anche pagg. 272-274. — Del resto per noi non è questione di cattolicismo od americanismo: questo se riesce ad organizzarsi solidamente e a dominare nello stato porterà alle stesse conseguenze che il cattolicismo, a meno che non rinneghi i principi stessi fondamentali del cristianesimo.

(42) Riguardo a ciò cfr. le *cit. op.* del Luzzatti e del Mater.

(43) *Op. cit.* - pag. 256-257.

(44) Il clericalismo poi anch'esso è costretto a vivere in Italia una vita equivoca e contraddittoria. E la contraddizione fondamentale è quella che, mentre non si riconosce lo stato e si vuol quasi vivere fuori di esso, si cerca di organizzare un partito che ingrossi e rinsaldi le file del partito conservatore dello stato stesso. — A prop. di questi equivoci e contraddizioni del papa e del suo partito, cfr. Mater. *op. cit.* pagg. 251-261.

(45) Il « forse » si riferisce alla questione, che si agita, se possa esservi religione che escluda assolutamente ogni forma di chiesa e di culto. Noi crediamo che in pratica qualsiasi religione, per restar tale, bisogna che prenda corpo in una qualche dottrina, in una qualche chiesa. In tutti i modi, ridotta ad una pura forma intellettuale o sentimentale di ciascun individuo, essa rientra, diciamo, nel campo delle opinioni e delle teorie e sentimenti metafisici. Or se questa la si vorrà chiamare pure religione, passi pure; non si combatte contro tal forma di religione, quando si cerca di escluder questa dall'essere regolatrice della vita sociale. Del resto questa stessa sua ipotetica forma implica, per sè medesima, che essa non potrebbe in alcun modo avere questo carattere sociale. Cfr. anche Gumplowicz, *op. cit.*, pag. 219.

(46) Anche, nella recente *cit. op.*, il Mater, sente il bisogno di dichiarare che « l'anticlericalismo francese non è da confondere con l'ateismo ». E continua: « Non bisogna scordare che lo sforzo dei nostri filosofi e scienziati continuato da due secoli e quello più recente dei nostri liberali e radicali *tendono esclusivamente alla separazione del potere temporale dallo spirituale ed a liberare la vita sociale* da ogni influenza ecclesiastica, *anzichè a distruggere* la religione in se stessa od *il principio cattolico* (*op. cit.* - pag. 69) - » A me pare invece di aver dimostrato a sufficienza come senza « distruggere questo principio cattolico » non si possa « liberare la vita sociale da ogni influenza ecclesiastica ». Vero è che il M. subito dopo aggiunge: « Così può accadere che le religioni scompaiano dalle nazioni assorte a civiltà, o piuttosto che vi prendano un aspetto che le renda irriconoscibili.... Questa trasformazione forse si avvererà, anzi pare probabile e già si annuncia: ma si produrrà automaticamente e lentamente attraverso l'evoluzione dei pensieri e dei costumi; cioè per effetto di un movimento insensibile ed incosciente. Qualunque sforzo per spingerla od imporla la arresterebbe, la ostacolerebbe, incoraggiando e fors' anche obbligando il clero a raddoppiare di zelo e di violenza contro la civiltà; mentre una politica di transizione e di adattamento, che tendesse semplicemente a sopprimere gli ostacoli accumulati dalla parte retrograda del mondo religioso contro l'emancipazione naturale della sua parte giovane, colta e generosa, renderebbe più facile il lavoro intellettuale che prepara il riavvicinamento degli spiriti. (pag- 70) ». E sta bene; ma questa politica di transizione e di adattamento bisogna che sia giustificata da una chiara visione del fine cui si tende, e della concezione di vita che a sua volta giustifica questo fine; altrimenti detta politica non potrà riuscire a giustificare se stessa e si involgerà in contraddizioni insanabili.

(47) Un accenno a questa quistione, se cioè le religioni possano del tutto scomparire dalla terra, vedasi in Ardigò « *La morale dei positivisti* » Opere Vol. III. (Padova 1893) pagg. 312-313. L'Ardigò ritiene che come nella vita organica la formazione di specie superiori e più perfette « non importò la distruzione assoluta delle specie anteriori più imperfette », così « la formazione della *psiche scientifica*... non arriverà mai a sostituirvi intieramente in tutti la formazione anteriore più imperfetta della religiosità. »

INDICE

ASSISI

TIPOGRAFIA METASTASIO

1909

DELLO STESSO AUTORE

Educazione e Civiltà. — Cenni ed appunti — Roma, Tip. La Speranza - 1907 - L. 1.

La teoria della percezione intellettiva di A. Rosmini. — Saggio critico con pref. di B. Varisco — Bari - Casa editrice Alighieri - 1907 - L. 3. 50.

Indice del vol.: Prefazione. - Sommario. - Introduzione: *La teoria contemporanea della percezione.* — Cap. I: *Il problema fondamentale della gnoseologia e la teoria della percezione.* — Cap. II: *L' idea dell' essere.* — Cap. III: *La sensazione.* — Cap. IV: *La sintesi primitiva.* — Cap. V: *Il Kantismo nella percezione rosminiana.* — Cap. VI: *Percezione e certezza.* — Conclus.: *Valore della teoria rosminiana per la gnoseologia contemporanea.*

Il criterio spenceriano di valutazione del sapere come disciplina educativa mentale. — Nota critica — Estr. dalla Riv. Pedag. - Roma, 1909.